MASTER NEGATIVE
NO. 93-81265-22

AUTHOR:

ARNOU, RENE

TITLE:

LE DESIR DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE...

PLACE:

PARIS

DATE:

[1921?]

Master Negative #

93-81265-22

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Arnou, René,

...Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin; contribution à l'histoire des idées religieuses aux premiers siècles de l'ère chrétienne, par René Arnou... Paris, Alcan, 1921.

cover-title xix, 323 p. 23½ cm.

Table des auteurs consultés: p. [xiv]-xix.

Thesis, Paris.

Title-page has shorter title and no thesis note.

17479

Re

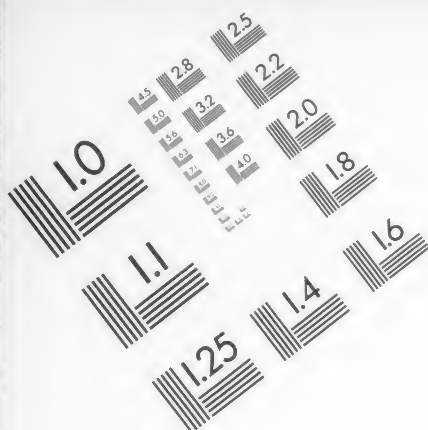
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

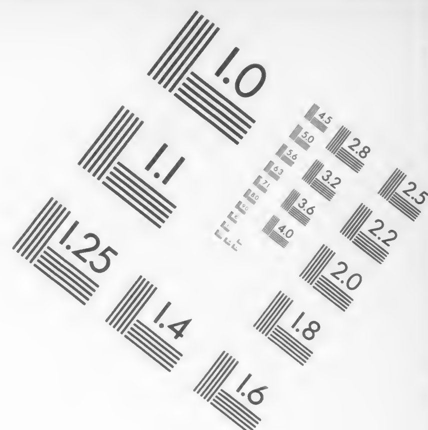
DATE FILMED: 4/22/93 INITIALS mty

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT




AIIM

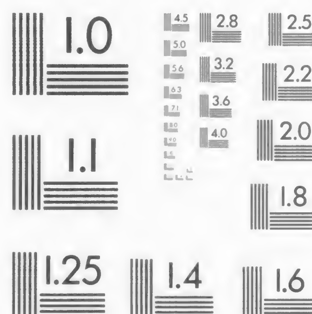
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

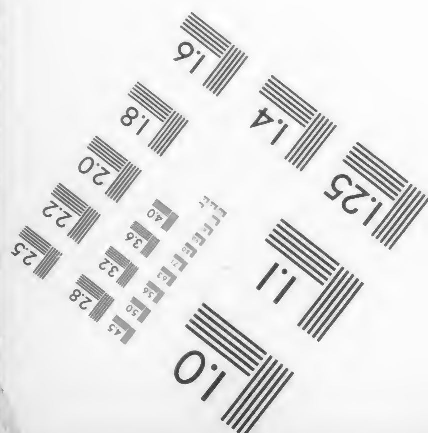
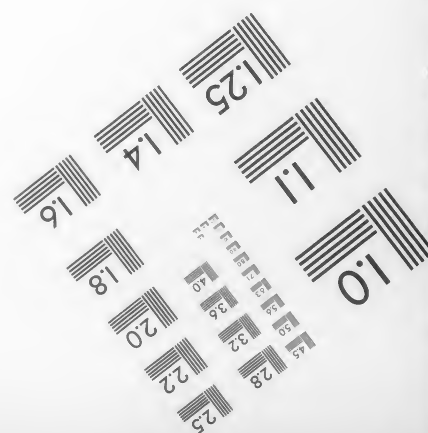


Centimeter



Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



UNIVERSITÉ DE PARIS — FACULTÉ DES LETTRES

THÈSE

POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES

LE DÉSIR DE DIEU

DANS LA

PHILOSOPHIE DE PLOTIN

contribution à l'histoire des idées Religieuses aux premiers siècles de l'ère chrétienne,

PAR

RENÉ ARNOU

πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ
ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ.
(Enn. V. ch. 5. n. 12)

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe
—
1921
Importé de Belgique

Vu, le 11 octobre 1920
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
FERD. BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer.
Le Recteur
de l'Académie de Paris.

RENÉ ARNOU

LE DÉSIR DE DIEU

DANS LA

PHILOSOPHIE DE PLOTIN

πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ
ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ.
(Enn. V. ch. 5. n. 12)

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe

1921
Importé de Belgique

Vu, le 11 octobre 1920
Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
FERD. BRUNOT.

Vu et permis d'imprimer.
Le Recteur
de l'Académie de Paris.

RENÉ ARNOU

LE DÉSIR DE DIEU

DANS LA

PHILOSOPHIE DE PLOTIN

πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ
ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ.
(Enn. V. ch. 5. n. 12)

PARIS
LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, VIe

1921
Importé de Belgique

LE DÉSIR DE DIEU
DANS LA
PHILOSOPHIE DE PLOTIN

TABLE DES MATIÈRES.

B. Ses sentiments intimes.

CHAPITRE II

Le Désir

CHAPITRE III.

Θεός

CHAPITRE IV.

Les problèmes que pose l'existence du désir.

Immanence, transcendance.

CHAPITRE V.

La purification

CHAPITRE VI.

Le terme du désir : l'union à Dieu.

TABLE DES AUTEURS CONSULTES.

I Le milieu : les idées et les institutions.

ALLARD P. L'Empire et l'Eglise pendant le règne de Gallien — Revue des questions historiques 1887, tome 41 pp. 36. ; 81 ...

ARISTOTE Ps. Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen, von Dr. Dieterici. Leipzig 1883.

BESTMANN H. Origenes und Plotinos, dans Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 4 (1883) p. 169-187.

BIGG C. The Christian Platonists of Alexandria. London 1886.

BOIS H. Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine. Toulouse 1890.

BONHÖFFER Epiktet und die Stoa. Stuttgart 1890. – Die Ethik des Stoïkers Epiktet. Stuttgart 1894.

BOUSSET W. Jüdish-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom — Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenaeus. Göttingen 1915.

BREHIER E. Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1908.

COCHEZ J. Plotin et les mystères d'Isis — Revue néo-scolastique 1911.

CUMONT Fr. La théologie solaire du paganisme romain. Extrait des mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres tome XII, 2[e] partie. Paris Klincksieck 1909 — Le mysticisme astral. Extrait du Bulletin de l'Académie royale de Belgique 1909. — Les religions orientales.

DRUMMOND Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion — London 1888.

ELSEE C. Neoplatonism in relation to Christianity. An Essay. Cambridge 1908.

EUSÈBE Histoire ecclésiastique VI. VII.

FALTER Beiträge zur Geschichte der Idee. I Teil. Philo und Plotin. Giessen Töppelman 1906.

FAYE E. de Introduction à l'étude du gnosticisme au II[e] et au III[e] siècle Paris. Leroux 1903. — Gnostiques et gnosticisme. Etude critique des Documents du gnosticisme chrétien aux II[e] et III[e] siècles — Paris. Leroux 1913.

FOUCART Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis (mémoires à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXXV, 2[e] partie 1895.

GERCKE Eine platonische Quelle des Neuplatonismus. Rheinisches Museum 41. p. 266-291.

GUYOT H. Les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Alcan 1906.

KROLL Hermes Trismegistos, dans la R-E der classischen Altertums-Wissenschaft de Pauly-Wissowa.

LENORMANT art. Eleusiana dans le Dictionnaire Daremberg et Saglio.

PICAVET Plotin et les mystères d'Eleusis. Paris, Leroux 1903.

REITZENSTEIN. Poimandres. Teubner 1904.
— Die hellenistischen Mysterienreligionen Teubner 1910.

SCHMEKEL Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Berlin 1892.

SCHMIDT C. Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum. Texte und Untersuchungen N. F. V. 4. Leipzig 1901.

VACHEROT E. Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie Paris 1846.

WENDLAND. Philo und Clemens Alexandrinus — Hermes 31 (1896) p. 435-456.

ZELLER. Ammonius Sakkas und Plotinus – Archiv für Geschichte der Philosophie VII (1894) p. 295-312.

II. Le système de Plotin en général.

On trouvera la bibliographie ancienne dans *Philologus 37* (1877) p. 545... ; *38* (1879) p. 322.. ; *39* (1880) p. 148... ; *46* (1888) p. 354... : *Jahresberichte de F. H. Müller* sur Plotin.

Pour les livres plus récents, consulter *Ueberweg-Heinze Prächter.* Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums. 10e édition. Berlin 1909. Literaturverzeichnis pp. 119, 120.

CHAIGNET Ed. Histoire de la psychologie des Grecs. t. IV. La psychologie de l'école d'Alexandrie ; liv. 1e Psychologie de Plotin. Paris Hachette 1892.

COCHEZ J. Revue néo-scolastique XX (1913) 2 articles. Cf. p. 296-298, bibliographie des travaux sur l'Esthétique de Plotin.

COVOTTI Aur. Il « cosmos noetos » di Plotino nella sua posizione storica. Rivista ital. fil. 1897. p. 75.
— La cosmogonia plotiniana e l'interpretazione panteisto-dinamica dello Zeller — dans Rendiconti della r. Academia dei Lincei ; classe des sciences morales, historiques et philosophiques, sér. 5, vol. 4 (1895), p 371-393 ; 469-488.

DEUSSEN P. Die Philosophie der Griechen. Leipzig Brockaus 1911 p. 484.

FULLER B. A. G. The Problem of Evil in Plotinus – Cambridge. University Press 1912.

GUTHRIE KENNETH. Plotinus, his life, times and philosophy.

GUYOT H. L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin — Alcan 1906.

INGE W. R. The Philosophy of Plotinus (Gifford Lectures). Longmans 1918.

KIRCHNER C. H. Die Philosophie des Plotin. Halle 1854.

KLEIST (H. von) Commentaires sur Enn. VI. 5, dans Philologus 42 (1884) p. 54-71.
sur Enn. III.1, dans Philologus 45 (1886) p. 34-53.
sur Enn. III. 4, dans Hermès 21 (1886) p. 475-482.

LINDSAY Dr J. The Philosophy of Plotinus, dans Archiv für Geschichte der Philosophy 15 (1902) p. 472.

MÜLLER H. F. Zur handschriftlichen Ueberlieferung der Enneaden des Plotinos dans Hermès 14 (1879) p. 93.
— Ist die Metaphysik des Plotinos ein Emanationssystem ? dans Hermès 48 (1913) p. 409.

— Orientalisches bei Plotinos ? dans Hermès 49 (1914) p. 70.
— Glosseme und Dittographien in den Enneaden des Plotinos, dans Rheinisches Museum für Philologie. N. F. 70 (1915) p. 42.
— Dionysios, Proklos, und Plotinos 1918.

OVERSTREET H. The Dialectic of Plotinus. University of California. Publications in Philos. vol. II n. 1.

PABST P. Enn. I. I. 1-6, dans Philologus 43 (1884) p. 662-677.

PICAVET Fr. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales — Alcan 2me éd. 1907.
— Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne. Annuaire de l'école pratique des Hautes Etudes 1917.

SCHÜLER Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und bei Origenes, dans Zeitschrift für Theologie und Kirche 1900-I.167.

ZELLER Ed. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt III². p. 466.

III. Les faits et les théories mystiques chez Plotin.

BUBER M. Ekstatische Konfessionen — Iena. Diederichs 1909 (traduit plusieurs passages de Plotin p. 34-37).

CAIRD Ed. The evolution of Theology in the Greek Philosophers — 2 vol. Glasgow 1904 (sur Plotin, vol. II p. 210-346).

DAUNAS Etudes sur le mysticisme : Plotin et sa doctrine Paris 1848.

DELACROIX H. Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle — Alcan 1900 (ch. XI. maître Eckart et le néoplatonisme : exposé du système de Plotin).

DIÈS Aug. Le cycle mystique — La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique : Paris Alcan 1909.

GILBERT O. Griechische Religionsphilosophie — Leipzig 1911.

JONES Rufus M. Studies in Mystical Religion — London 1909. (Sur Plotin, p. 72-79).

INGE W. R. Christian Mysticism — London The Bampton Lectures 1899 (sur Plotin p. 91-99).

KOCH H. Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen — Mainz 1900 (sur Plotin, p. 143-146).

M... J. A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques — dans Revue des questions scientifiques, avril 1909.

PICAVET Fr. Essai de classification des mystiques. Revue philosophique, juillet 1912.

THIEL E. Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin — Archiv für Geschichte der Philosophie t. 26 p. 48-55.

VAUGHAN R. A. Hours with the mystics — London. Routledge 9e éd. (sur Plotin p. 78-93).

ZELLER Die Philosophie der Griechen III². p. 611-619.

INTRODUCTION

Plotin est un auteur difficile, c'est entendu, on a même dit, et ce fut longtemps le jugement de l'histoire, inintelligible [1]. Sa réputation l'a défendu contre des hommages trop assidus : aujourd'hui encore, malgré les pressants appels de H. F. Müller en Allemagne et les suggestives études de Mr F. Picavet en France, la bibliographie d'une thèse sur Plotin est moins abondante que ne mériterait une philosophie dont l'influence fut considérable, non seulement sur le monde juif et arabe, mais sur les spéculations de plusieurs Pères de l'Eglise et par eux sur le Moyen-Age. Monsieur Picavet a mis en relief cette dépendance [2], ouvrant la voie à des études spéciales dont l'intérêt serait considérable.

Les monographies parues jusqu'ici sont presque toutes vieillies ou insuffisantes. On a comparé Plotin et le Pseudo-Denys l'Aréopagite, Plotin et Saint Basile, Plotin et Saint Augustin, on a relevé des traces de néoplatonisme éparses dans la scolastique du

---

(1) Cf. Bouillet. *Les Ennéades de Plotin*. Traduction (Paris Hachette 1857), t. I, préface p. XIII.

(2) Fr. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris Alcan, 1907 (surtout les ch. III, IV V, VII.)

Moyen-Age [1], mais sans épuiser jamais le sujet, sans même le traiter à fond. Si l'on a parlé parfois, et en termes fort exacts, de l'extase chez Plotin, s'il existe des thèses sérieuses sur certains points de détail, par contre, sur l'ensemble de sa doctrine *religieuse* (j'insiste sur ce mot), sur la cohérence interne de toutes ses idées et leur orientation générale, sur le système et l'âme du système, on ne trouve nulle part, à ma connaissance, l'exposé critique à base philologique, soucieux de l'objectivité et respectueux de la vie, fondement nécessaire de toute étude ultérieure. Cet exposé, j'ai tenté de le faire.

En lisant les enthousiastes descriptions que Plotin fait de l'union à Dieu, terme bienheureux où tendent tous les efforts du sage et sa vie de renoncements

---

(1) ENGELHARDT. *De Dionysio Areopagita plotinizante*, Erlangen 1820 — La question du pseudo-Denys a été reprise et sérieusement traitée par STIGLMAYR, *das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften*, mais sans référence spéciale à la doctrine de Plotin en particulier. Il ya de bonnes remarques dans HUGO KOCH. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und mysterienwesen*, Mainz (sur Plotin) pp. 143-146.

GEORG LOESCHE, *de Augustino plotinizante in doctrina de Deo disserenda* lena, 1880.

Idem — *Plotin und Augustin* dans Zeitschrift für Kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben. 5(1884) 337-346.

GRANDGEORGE. *Saint Augustin et le néoplatonisme*. Bibl. de l'Ecole des Hautes Études, section des sciences religieuses.

JAHN. *Basilius magnus plotinizans* — Cf. BOUILLET *Les Ennéades*, t. III. p. 638 sqq.

MARTIN GRABMAN. *der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik*. Phil. Jahrb, XXIII 1. 10.

CONSTANTIN SAUTER. — *der Neuplatonismus. Seine Bedeutung für die antike und mittelalterl. Phil.* --- Phil. Jahrb. XXIII 2 10.

DUHEM — *La physique néoplatonicienne au Moyen-Age*. Revue qu. sc. oct. 1910.

ascétiques, j'ai été frappé de voir comment cette partie du système était intimement liée aux autres, comment elle en sortait logiquement, bien loin de ne former, comme on l'a dit, qu'un appendice malencontreux ou une ajoute hétéroclite. Le cours de mes recherches pour justifier cette impression m'a conduit à étudier successivement les préliminaires de cet état, la purification qui le prépare, et puis les conditions ontologiques qui selon Plotin le rendent possible, ce qui dans la nature des âmes justifie leur désir de s'unir à la cause suprême. Comment se fait-il qu'en rentrant en soi elles trouvent Dieu, et que « l'introversion » soit le chemin de l'extase ? Comment Dieu peut-il être à la fois au-dessus de tout et en tout, le « dehors » et le « dedans » de toutes choses ? Quels rapports y a-til, dans cette philosophie, entre Dieu et les êtres issus de lui ? Comment sont-ils mutuellement présents ? Comment différent-ils ? Pour répondre, il fallait fixer le sens que donnent les Ennéades aux mots de présence, de différence, de dedans, de dehors, à la notion de Dieu, à celle de désir ? Telle est la genèse de cette étude. L'exposé suivra l'ordre de mes recherches, mais en sens inverse, commençant par le désir pour finir par l'extase.

La philosophie de Plotin étant commandée par une attitude d'âme à l'égard de la divinité, il sert beaucoup d'avoir déterminé cette attitude pour interpréter les imprécisions de la pensée, l'obscurité des métaphores, les insuffisances de la déduction. Pour me placer en quelque sorte au « centre de sa vision philosophique », pour le lire autant que possible avec ses yeux à lui,

j'ai fait d'abord une brève étude de son âme : c'est le sujet du premier chapitre, le second examine la nature, l'objet, l'extension de ce « fils de l'âme » qu'est le Désir ; le troisième, le mot θεός et l'idée de Dieu. — Une fois éclaircies la notion de désir et la notion de Dieu, les chapitres suivants s'occupent du désir de Dieu, des conditions métaphysiques de son existence (c. 4), des voies par lesquelles il tend à sa fin (c. 5), enfin de son terme, l'union dans l'extase (c. 6). C'est donc l'ensemble du système plotinien, qui est ici considéré, au point de vue spécial du désir ou de l'amour de Dieu, dans l'intention de mettre en relief ce qui d'ordinaire a été laissé de côté par des exposés d'ailleurs puissants et consciencieux comme celui de Zeller, le mouvement sa vie du système ... ce qui lui donne son allure.

Il est vrai qu'à lire les Ennéades on n'a pas toujours l'impression du mouvement : qui ouvre le livre sans être guidé vers les bons endroits a bien des chances de tomber sur une de ces longues discussions minutieuses et arides, où Plotin était amené par la méthode qu'il suivait dans son enseignement [1]. Ce sont, comme les Quodlibeta de la scolastique, des réponses aux questionneurs d'occasion et par suite aux difficultés les plus variées, qui s'inspirent sans doute des grandes idées chères au maitre, mais s'étendent bien souvent et nous embarrassent en certains développements dont l'intérêt n'a pas triomphé de l'épreuve du temps : un lecteur pressé restera sur cette fâcheuse impression.

(1) Carl Schmidt. *Plotin's Stellung zum Gnosticismus und Kirchlichen Christentum.*— Texte und Untersuch. N.F.V.4. Leipzig. 1901.

Voici qui est plus grave, même un lecteur attentif qui voudra retrouver dans le système les premiers principes devra renoncer à la tâche décourageante de réduire à l'unité les divers aspects d'un éclectisme qui tente de réconcilier Platon et Aristote, et dont la richesse ne va pas sans une certaine incohérence : philosophie de l'Un qui prend parfois les apparences d'un dualisme, où le finalisme, doctrine de mouvement, voisine avec l'innéisme, doctrine d'immobilité.

La théorie du désir se trouve, au carrefour de ces antinomies. En l'étudiant, je les ai rencontrées et je me suis efforcé de déterminer la raison du déséquilibre, ce qui semble arrêter et comme figer l'élan des êtres vers la divinité : je crois pouvoir mettre en cause une certaine manière de concevoir la « matière » [1] — et plus généralement la « puissance » —, qui rend impossible d'expliquer de façon satisfaisante le passage de la puissance à l'acte, et par conséquent le mouvement.

La méthode. — La tentation est dangereuse de vouloir retrouver le présent dans le passé, car, quoiqu'on en dise, il n'y a que du nouveau sous le soleil. L'un voit dans Plotin un Hegel anticipé, l'autre un précurseur de von Hartmann, le grand-père de la philosophie de l'Inconscient [2]. . ; on pourrait aussi le comparer à des philosophes plus récents : il s'est attaqué comme eux à des problèmes qui ne vieillissent pas, rien d'étonnant si souvent ses sentiers croisent les leurs ; mais il est à craindre qu'en s'engageant

(1) Cf. Rodier art. *Plotin.* dans la Grande Encyclopédie : passim.
(2) Cf. l'appendice B : *Plotin et la philosophie de l'Inconscient.*

trop avant dans ces analogies, on ne soit entrainé à le tirer dans des voies qui n'étaient pas les siennes. Je n'ai pas l'illusoire prétention d'avoir échappé à toute obsession de ce genre ; j'ai eu du moins la volonté délibérée de m'y soustraire, en poursuivant un but modeste par une méthode lente, mais sûre : essayer de fixer la pensée de Plotin en l'expliquant par elle-même, et pour cela m'en tenir aux textes, non point à l'un ou l'autre texte isolé, car en les coupant à propos on leur fait dire ce qu'on veut, mais au risque de devenir indiscret, à des textes aussi nombreux que possible et replacés dans l'ensemble de la doctrine, interprétés les uns par les autres ou quelque fois par des contemporains qui, vivant dans le même milieu, subissant les mêmes influences, ont eu des chances de comprendre les choses comme il les comprenait.

De même qu'en étudiant l'âme de Plotin j'ai voulu échapper à la sèche et stérilisante anatomie de Zeller, et par delà les abstractions métaphysiques retrouver un homme, mon intention, en m'en tenant sévérement aux textes, a été d'éviter les fantaisies exégétiques de Drews et de livrer avec mes conclusions les pièces justificatives.

Le texte. — Mes citations se réfèrent à l'édition Volkmann (1). Bien que préférable à celle de Creuzer et profitant des travaux de Kirchhoff, de Vitringa, de Müller, elle est encore très défectueuse, obscure, par-

(1) Les références indiquent d'ordinaire l'*Ennéade*, le chapitre et la subdivision, puis le tome, la page et la ligne correspondante de l'édition VOLKMANN, par exemple, V. 5. 12 — II 219 10.

fois incohérente, semée d'innombrables redites. Il faut pourtant s'en contenter et comme on ne peut pas attendre grand secours des manuscrits (1), dont aucun ne remonte au dela du XIIe siècle, c'est à la critique interne de remettre en état avec patience et prudence ce texte corrompu pendant des siècles, « incredibili librariorum oscitantia et perversitate (2) » : entreprise d'autant plus périlleuse que, dans ce style négligé, l'incorrection ne peut être regardée comme un indice d'interpolation. Longin, le meilleur critique de son temps, ne s'est-il pas mépris lui-même en attribuant aux copistes les négligences de l'auteur? c'est, remarque Porphyre, qu'il ne connaissait pas l'homme et sa manière, διὰ τὸ μὴ νοεῖν τοῦ ἀνδρὸς τὴν συνήθη ἑρμηνείαν (3) — Seule l'étude approfondie de la doctrine et du vocabulaire donnera le moyen de contrôler le détail et de faire, avec des garanties suffisantes, certaines corrections : je me suis permis, au cours de ce travail, d'en proposer l'une ou l'autre .

(1) — «Aus den Handschriften, über die ich in Hermes Bd XIV. 1 und anderswò gesprochen habe, lässt sich für den Text der Enneaden wenig gewinnen : wir sind lediglich auf Kritik angewiesen, ich meine die auf genauester Exegese beruhende Kritik. » H. MÜLLER *Glosseme und Dittographien in den Enneaden des Plotinos* dans *Rheinisches Museum für Philologie*, neue Folge 70 (1915) p. 42. L'étude à laquelle il renvoie avait paru dans Hermes en 1879 (p 99). zur handschriftlichen Uberlieferung der Enneaden des Plotinos : — Cf. H. VON KLEIST dans *Hermes 21* (1886) : zu Plotinos Enn. III. 4, p. 482. « Jetzt nach Feststellung der besten Uberlieferung endlich die Exegese der plotinischen Schriften mit aller Energie in Angriff genommen werden muss, und auch nur von einer grundlichen, den Zusammenhang Schritt für Schritt verfolgenden Exegese sichere textkritische Ergebnisse zu erwarten sind ».

(2) Volkmann. t. I. p. VI.

(3) Porphyre *Vita Plotini* c. XX.

Je n'ai pas toujours cité les textes selon l'ordre chronologique conservé par Porphyre ; je n'ai pas vu qu'il fût utile de le faire. C'est l'avis de H. F. Müller, de Volkmann [1], c'était aussi sans doute l'avis de Porphyre, puisque dans son édition il n'a pas suivi l'ordre de la composition. Cet ordre s'imposerait, il s'imposerait rigoureusement, si la pensée de Plotin avait varié pendant qu'il écrivait les Ennéades ; mais je crois qu'on ne prouvera jamais cela ; je le crois non pour des raisons a priori, — l'âge de Plotin quand il commença à écrire (50 ans) donne seulement une forte présomption qu'il avait alors tout son système en tête, — mais parcequ'en fait la doctrine est bien la même essentiellement dans tous les livres ; plusieurs sondages ont mis en moi cette conviction. Si j'ai parfois rappelé l'ordre chronologique, c'est que pour donner à l'argumentation une base incontestable, il y avait intérêt à montrer que la doctrine en question n'était pas une opinion de début, mais la pensée de toute la vie, au moins des différentes époques de l'activité littéraire.

Je remercie tous ceux qui se sont intéressés à ce modeste essai ; sans leurs encouragements il serait encore plus imparfait. Je remercie spécialement Monsieur Fr. Picavet, secrétaire du Collège de France, qui a bien voulu m'aider de ses bienveillants conseils.

---

[1] cf. VOLKMANN. *Plotinus*. t. I. pp. VII, VIII.

CHAPITRE PREMIER

L'Ame de Plotin

τρίτον δὲ γένος θείων ἀνθρώπων....
εἶδέ τε ὥσπερ ὑπὸ ὀξυδορκίας
τὴν ἄνω αἴγλην...
V. 9. 1 — II. 248 [19].

Pour connaître les sentiments intimes de Plotin, — si ce n'est pas trop de témérité —, nous nous adresserons moins qu'on ne le fait d'ordinaire au récit de Porphyre, sympathique pourtant et plein de détails précieux, mais sur lequel plusieurs anecdotes merveilleuses selon le goût de l'époque jettent un peu de discrédit : déjà pour ses disciples immédiats, le maître est entré dans la légende. A prendre trop à la lettre ces historiettes étranges, certains en sont venus à réduire le profond philosophe des Ennéades aux dimensions d'un médium particulièrement habile, d'un spirite avec qui la science sérieuse n'a rien à voir [1].

Sans doute, il y a dans Porphyre autre chose que des oracles suspects ou des évocations magiques ; sur la vie intime de son maître, sur ses habitudes austères, sur ses amitiés, sur son enseignement il dit ce qu'il a vu lui-même, ce qu'il a entendu : de ces souvenirs il n'y a pas raison de se défier, ils seront une utile confirmation. Cependant le caractère intime de Plotin, c'est dans les Ennéades mêmes que nous essaierons de le trouver, dans cette œuvre sévère, dans ce style impersonnel qui semble, à première vue, être aussi peu que possible un homme, œuvre élevée pourtant, style sincère où malgré tout beaucoup d'âme est resté.

La personnalité de Plotin s'imposait. Ce n'est pas qu'il

---

(1) GERCKE *Eine platonische Quelle des Neuplatonismus*, dans *Rheinisches Museum für Philologie* 41 (1886) p. 268. Seinen Ruf hatte er durch pythagoreische Askese und astrologische Liebhabereien erworben ; für die eigentliche Wissenschaft hatte er keinen Sinn. Plotin ist der Begründer oder doch wissenschaftliche Vertreter eines grossartigen Spiritismus ; er verstand sich auf Gedankenlesen und Nativitätstellen wie kein zweiter. »

eût l'ambition de faire du neuf ou de rompre avec le passé Traditionaliste à l'excès, car aux époques de décadence on regarde volontiers en arrière, son application constante était de mettre ses idées les plus personnelles sous d'augustes patronages ; mais la fermeté de son enseignement, l'austérité pythagoricienne de son genre de vie, surtout les communications divines dont on disait qu'il avait été favorisé, tout contribuait à lui donner un ascendant auquel on ne résistait guère. Il était pour les siens le prisonnier de la caverne qui se soustrayant un instant à la fascination des « idoles » a pu tourner la tête vers la pure lumière et dont les yeux, l'esprit sont encore pleins des splendeurs d'en haut, une manière de prophète servant de bouche à la divinité.

Il parlait avec puissance, ayant conscience d'avoir trouvé la vérité. Cette conviction sûre de soi est caractéristique. Du jour où il rencontra dans Ammonius l'homme de ses désirs et eut des idées faites, a-t-il jamais douté ? A-t-il jamais connu les tâtonnements, les recherches vaines, les longs égarements « à la poursuite d'un objet à aimer », les désillusions, la lassitude, le découragement et les recommencements héroïques ? Je sais bien qu'il parle à plusieurs reprises du tourment (ὠδίς), de la recherche de Dieu, mais le mot, à l'usage, avait beaucoup perdu de sa vigueur ; il était devenu une manière de dire, qui chez Plotin n'exprimait plus que la véhémence du désir, une passion sûre d'arriver à ses fins, parce qu'elle sait que cela ne dépend que d'elle, par suite délivrée des inquiétudes, des angoisses troublantes qui sont le tourment du cœur. Est-ce encore une passion ?

Peut-être l'œuvre de Plotin en est-elle moins humaine, moins attachante, moins nuancée ; on n'y trouve pas, ce qui ne s'acquiert que par une dure expérience, l'indulgente compassion aux recherches des autres et à leurs faux-

pas (1) ; on dirait d'un esprit pur se jouant hors du temps et de l'espace dans un monde supérieur qu'entr'ouvrent pour lui de sublimes intuitions. Du moins, tel qu'il est, sans hésitation et sans défaillance, tout d'une pièce, il se livre.

Au ton intrépide de ses affirmations, à l'accent de sincérité, à certains appels à sa propre expérience, d'autant plus impressionnants qu'ils sont plus rares et plus discrets, on a l'impression que toute sa personne est engagée dans son œuvre et que ce qu'il nous dit, ce ne sont pas seulement les pensées de son esprit, mais les aspirations de son cœur, ses ambitions, ses efforts, l'histoire de son âme, une âme détachée de ce monde qui passe, éprise d'un idéal de pureté, de vie intérieure, de simplification, soulevée d'ambitieux désirs et par un instinct divinateur qui la pousse vers Dieu comme au principe de son être et à la source du bonheur : c'est l'idée foncière de cette philosophie ; on n'en a pas assez tenu compte.

Est-ce désenchantement d'une âme d'élite, mal à l'aise dans un monde qui froisse ses sentiments les plus délicats ? — Plotin avait été mêlé sans doute aux agitations de la ville la plus turbulente du monde (2) ; l'émeute populaire

---

(1) " Illi in vos saeviant qui nesciunt cum quo labore inveniatur (veritas) „ dit Saint Augustin : *contr. epist. manich.* cap. II — P. L. t. 8 operum S[i] Augustini, col. 174.

(2) Son contemporain, l'évêque Denys, décrit les horreurs de la guerre civile qui éclata en 261 à Alexandrie entre les partisans de Gallien et ceux de l'usurpateur Macrien : " Il serait plus facile, dit-il, d'aller d'Orient en Occident que de passer d'un quartier d'Alexandrie dans l'autre. „ (lettre à Hiérax. cf. Euseb. Hist. eccl. VII. 21). Un an après, la révolte du préfet Emilien menace le ravitaillement de Rome, et l'on se bat avec acharnement autour du Bruchium. A cette époque, il est vrai, Plotin, avait depuis une vingtaine d'années quitté l'Egypte pour Rome « le Paris de l'antiquité » dit Drews (Plotin und der Untergang des Altertums, p. 43) ; mais on ne pouvait dans la capitale se désintéresser de ces événements. « Qui tenait Alexandrie, tenait Rome. » (PAUL ALLARD, *l'Empire et l'Eglise pendant le règne de Gallien*. Revue des quest. hist. 1887, p. 81).

a laissé au moins un souvenir dans sa mémoire, car à plusieurs reprises il prend là des comparaisons (1).

Engagé dans l'expédition malheureuse de Gordien contre la Perse, il avait connu les souffrances d'une campagne en pays ennemi et les hasards d'une retraite précipitée ; la guerre pour lui est une des choses auxquelles il faut se rendre insensible, donc une de celles qui le préoccupaient. (2)

Reçut-il de ces évènements des impressions vraiment décisives ? S'il est vrai que les bouleversements de la politique, la ruine des institutions et la mort toujours menaçante et l'incertitude du lendemain, s'il est vrai que tout cela détache certaines âmes des choses périssables, il en est d'autres qui se cramponnent aux bien fugaces, avides d'en jouir hâtivement, avant qu'ils aient passé. Une option reste possible, dont le malheur des temps ne suffit pas à rendre raison.

Et son dogmatisme ? n'est-il qu'une réaction vigoureuse contre les désolantes négations des sceptiques, un effort victorieux qui, pour échapper à une maladie fréquente à cette époque, s'il faut en croire Saint Augustin (3), la *desperatio veri*, se jette dans des affirmations qu'il a décrétées nécessaires ? Edouard Zeller verrait là volontiers une confirmation de ses théories évolutionnistes (4), mais il faut avouer que dans les Ennéades on ne trouve pas trace de pareilles angoisses intellectuelles.

(1) VI. 4. 15 — II. 38^{23} ...) ; cf I. 4. 15. — Il est vrai qu'il peut n'y avoir là qu'un souvenir d'Homère.

(2) Cf. III. 2. 15 — I. 243^{14}.

(3) Aug. epist 1a « Reducendi mihi videntur homines... in spem reperiendae veritatis » ; car entendant dire « acutissimis philosophis esse visum nihil posse comprehendi » (il s'agit de Carnéade et des academici), « non... audent vivaciores se illis credere. » Augustin se réjouit d'avoir rompu ce lien odieux « odiosissimum retinaculum quo ab philosophiae ubere *desperatione veri*, quod est animi pabulum, refrenabar. »

(4) Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung* III 2 (3e éd.) pp. 446, 447.

Les causes extérieures ont influé sans doute sur l'orientation de Plotin, sans suffire cependant à nous donner la formule de sa pensée : il faut tenir compte avant tout des dispositions naturelles, de ce qu'il appelle en style platonicien l'acuité du regard ὀξύτης ὀμμάτων, ὀξυδορκία (1) une âme portée à l'amour et à la philosophie φύσει ἐρωτικός... ἐξ ἀρχῆς φιλόσοφος (2), une nature musicale avide d'eurythmie et d'unité, une nature ailée et qui cherche les sommets, οἷον ἐπτερωμένος... κεκινημένος πρὸς τὸ ἄνω (3).

Un esprit vigoureux dont la pensée audacieuse et confiante ne craint pas de s'imposer avec cette sérénité que donne la foi en la vérité possédée, un esprit de tradition platonicienne pour qui les réalités véritables sont celles qui ne se voient pas, qui croit à l'Esprit et à l'Etre et à l'unité de l'Esprit et de l'Etre réalisée dans cet invisible au-delà, un esprit qui confesse pourtant les limites de l'esprit, son impuissance à satisfaire tous les besoins du cœur comme à dire le dernier mot des choses et pour qui le Premier est non pas l'Intelligence, mais le Bien, objet de désir et d'amour, une âme éprise du plus grand idéal, qui ne borne ses ambitions qu'à la possession de Dieu et qui tend tous ses efforts avec courage et persévérance vers ce terme béatifiant, tel apparait l'auteur des Ennéades.

Mais ce besoin de Dieu n'est pas un tourment et cette recherche n'est pas anxieuse ; mais cette vie intérieure très intense, si elle connait les nobles travaux de la purification, semble ignorer la lutte intime qui divise l'homme, comme elle ignore le remords et le péché ; mais ces mystiques élans oublient dans la fascination du but divin, le monde et les autres mortels et la condition commune, terre-à-terre et pesante : l'humanité, dans l'exaltation de

(1) V. 9. 1 — II. 248^{21}.

(2) V. 9. 1 — II. $248^{28, 29}$.

(3) I. 3. 3 — I. 59^{25}.

ses désirs, s'est haussée par delà les indigences et les faiblesses sans lesquelles il n'y a plus d'humanité ... n'est ce pas justement l'extase, telle que l'entend Plotin ?

Tout celà paraîtra peut-être moins caractéristique de son œuvre que de l'esprit grec en général. C'est l'esprit de Platon développant les germes qu'il portait ; c'est la sérénité grecque qui même lorsqu'elle ne trouve plus son idéal en ce monde, continue à le poursuivre avec une confiance tranquille, toujours mesurée dans un ascétisme qui ne garde plus aucune mesure, et même aux portes de « l'extase » se gardant de toute violence et de toute étrangeté. D'être la dernière expression du génie grec, fidèle à lui-même parmi les courants venus de l'Orient qui cherchent à l'entraîner, et sans dévier s'enrichissant de leurs apports (1), c'est bien encore une originalité, c'est celle de Plotin.

(1) Nous aurons l'occasion de relever, dans la suite de ce travail, plusieurs traits non helléniques ; cf. H. F. MÜLLER *Orientalisches bei Plotinos* ? dans *Hermès* 49 (1914) p. 70.

A. — Sa tournure d'esprit.

ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ...
V. 3. 6 — II. 185[14].

---

1. — Plotin est un dogmatique. Sa pensée s'exprime d'ordinaire en sentences péremptoires, en arrêts décisifs. Ce n'est pas une hypothèse qui se propose à la discussion, mais une doctrine qui s'impose, du droit qu'a la vérité d'être intransigeante. Il faut.., la nécessité oblige : δεῖ..., ἐξ ἀνάγκης..., λόγος ἀναγκάζει..., ἀναγκαῖον γὰρ ἦν..., φησιν ὁ λόγος ὡς ἀνάγκη — ou bien : il est impossible : οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν..., οὐ δύναται.

Ainsi le Premier Principe, l'Un existe nécessairement : δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι (1).

εἰ πολλά, ἀνάγκη προϋπάρχειν ἕν (2).

οὐ δύναται γὰρ πολλά, μὴ ἑνὸς ὄντος (3).

δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι (4).

Nécessairement aussi il y a quelque chose après l'Un : δεῖ μὴ ἓν μόνον εἶναι (5).

Nous sommes forcés de même d'admettre que Dieu est présent tout entier partout :

φησιν ὁ λόγος ὡς ἀνάγκη... (6)

καὶ ὁ λόγος δέ φησι δεῖν οὕτω τίθεσθαι (7),

(1) III. 9. 3 — I 349[5].
(2) VI. 6. 13 — II. 413[25].
(3) V. 6. 3 — II. 224[15].
(4) VI. 9. 5 — II. 514[26]; cf. III. 8. 8; IV. 7. 9; V. 3. 11. 12; V. 4. 1; V. 5. 4; V. 6. 4...
(5) IV, 8. 6 — II. 149[32].
(6) VI. 4. 3 — II. 366[9].
(7) VI. 5. 4 — II. 387[17].

que le monde intelligible existe, ainsi que l'âme :
φησιν αὐτὸ ὁ λόγος ἐξ ἀνάγκης εἶναι (1),
que le second principe est νοῦς :
ἐπεὶ δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη (τὸ γεννώμενον) (2),
qu'il y a une matière intelligible :
ὕλην δεῖ νοητὴν ὑποθέσθαι (3),
que les âmes ne sont pas corporelles, mais immortelles : ἀνάγκη... ἀδύνατον... δεῖ ἄρα (4).

Il fallait même que ce monde sensible existât : ἀναγκαῖον μὲν γὰρ ἦν... οὐ γὰρ οἷόν τε ἦν ἔσχατον τὸ νοητὸν εἶναι... ἔδει... ἔδει... (5). Il fallait qu'il y eût inégalité, descente hiérarchique des êtres, jusqu'au dernier. C'était nécessaire... Plotin doute bien rarement.

Il est intéressant dès maintenant de le noter. Cet homme qu'on représente volontiers comme un voyant ou un visionnaire, comme un désabusé de la raison qui demande à je ne sais quelle expérience suspecte ce qu'il n'attend plus de la spéculation philosophique, qui « base son enseignement, non sur la déduction logique, mais sur une intuition directe » (6), cet homme en fait ne s'adresse pas « dans

(1) VI. 9. 5 — II. 514 [22].
(2) V. 4. 2 — II. 204 [8].
(3) III. 5. 6. — I. 275 [25].
(4) IV. 7. 2, 11, 14, 15.
(5) II. 9. 8. — I. 194 [21] ; cf. III. 2. 2 — I. 227 [28] ; IV. 8. 6 — II. 150 [6].
(6) ELSEE : *Earlier systems of Greek Philosophy* pp. 37. 38. cf. HEGEL *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* t. III p. 42 : « Der allgemeine Ruf über diese Philosophie ist dass sie Schwaermerei sei » ; tout en reconnaissant qu'il y a certaines apparences peu favorables, l'auteur proteste contre cette injuste critique.

MATINÉE : *Platon et Plotin.* Hachette 1879 « Platon, c'est la raison même gouvernant une brillante imagination ; Plotin au contraire, c'est une brillante imagination gouvernant la raison. » Déjà plusieurs parmi les contemporains de Plotin, déroutés par l'allure très peu classique d'une argumentation où les intermédiaires manquent souvent, le traitaient de rê-

la complexité de notre nature, à ces facultés secondaires et obscures qui tiennent de plus près en nous à la vie de la matière qu'à celle de l'intelligence (1) » ; il n'en appelle pas, sauf très rarement, à l'expérience, il ne dit pas : c'est ainsi, parce que je l'ai vu, mais : cela est, parce que cela doit être et qu'il ne peut pas en être autrement et que la nécessité n'est point tolérante (2).

2. — Ce n'est pas qu'il se laisse aller aux brutalités d'une logique sans miséricorde ; il a même noté avec finesse une faiblesse de notre nature : nous aimons mieux être « persuadés » et « contempler l'exemplaire dans son image » (3) ; la vérité pure et qui veut entrer comme par force nous froisse ; il dirait bien que c'est une étrangère dont la place n'est pas encore prête et qui fait esclandre. Nous convaincre c'est nous vaincre et donc nous humilier un peu, tandis que la persuasion arrange les choses à l'amiable. Aussi Plotin s'excuse-t-il quelque part d'apporter un argument qui fait violence sans persuader, εἴ τινα ἀνάγκην, ἀλλ'οὐ πειθώ γε, (4)

veur et de plat radoteur : πλατὺν αὐτὸν φλήναφον εἶναι ἡγοῦντο (vita Plotini. c. 18).

(1) BARTHÉLÉMY SAINT-HILAIRE : *Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques* p. XXVIII.

(2) Plotin n'était pas seulement un robuste raisonneur ; il avait aussi beaucoup lu, aussi bien les documents de la sagesse des Perses et des Indiens (vita, c. 3) que les livres de la science grecque. On ne peut douter qu'il ait possédé dans sa bibliothèque les œuvres de Platon, d'Aristote, des Stoïciens, les commentaires platoniciens de Sévère, Cronius, Numénius, Gaïus, Atticus, et ceux des péripatéticiens Adraste, Aspasius, Alexandre (vita, c. 14) ; voire même des traités « d'arithmétique, de mécanique, d'optique et de musique », mais Porphyre nous prévient que son maître avait peu de dispositions pour la pratique de ces sciences.

(3) V. 3. 6 — II. 185 [14...22] ζητοῦμεν δὴ ὡς ἔοικεν ἡμεῖς πεισθῆναι μᾶλλον ἢ νῷ καθαρῷ θεᾶσθαι τὸ ἀληθές... πειθώ τινα γενέσθαι ζητοῦμεν, οἷον εἰκόνι τὸ ἀρχέτυπον θεωρεῖν ἐθέλοντες.

(4) VI. 4. 4 — II. 366 [29].

parce qu'il reste des difficultés venant du témoignage des sens et qui n'ont pas été réduites (VI. 4. 3). D'ordinaire par une condescendanee méritoire chez un métaphysicien, il essaie d'unir les deux : δεῖ δὲ πειθὼ ἐπάγειν τῷ λόγῳ, μὴ μενόντας ἐπὶ τῆς βίας (1. 2.1 — I. 51[20]), δεῖ δὲ τὴν πειθὼ μεμιγμένην ἔχειν τὴν ἀνάγκην (VI. 7. 40 — II. 473[21]) (1), et Porphyre qui parlait d'expérience note que Plotin ἐν ταῖς συνουσίαις conversait d'ordinaire familièrement, sans se presser d'en venir aux preuves cogentes, aux « nécessités syllogistiques» : μηδενὶ ταχέως ἐπιφαίνειν τὰς συλλογιστικὰς ἀνάγκας αὐτοῦ τὰς ἐν τῷ λόγῳ λαμβανομένας [2].

Après avoir parlé de Dieu avec une précision sévère, il ajoute : τὰ δὲ νῦν πειθοῦς χάριν καίτοι παρανοητέον ἐν τοῖς λόγοις. (3) C'est une concession qui lui coûte comme un manque de rigueur et une injure faite aux droits de la pensée. Il le faut pourtant (παρανοητέον). Aussi ne méprise-t-il aucun argument, même de ceux qui lui paraissent moins solides (4), ni la preuve a posteriori ἐκ τῶν μετειληφότων qui remonte par exemple de la beauté du ζωόν τι à celle de l'αὐτοζῷον (5 ou des êtres doués d'une vie d'emprunt ἐπακτῷ ζωῇ à la nature qui possède la vie παρ' αὑτῆς (6), ni la preuve d'autorité (7) qui s'appuie sur la Grèce antique : τὴν αρκαίαν Ἑλληνικὴν αἵρεσιν. C'est à ce point qu'il exige qu'avant de prendre position, on examine d'abord ce que nous ont laissé les anciens (8), καὶ μάλιστα ὅσα... ὁ θεῖος Πλάτων (9) et qu'on ne

(1) cf. VI. 5. 3; VI. 5. 11 (début).
(2) Porph. vita Plotini, c. 18 (I. 23 [4, 5]); cf V. 3. 9 — II. 190[3] à 191 [7]
(3) VI. 8. 13 — II 495 [3].
(4) VI. 7. 40 — II-473[30]; VI. 5. 11 — II. 495 [3].
(5) VI. 6. 7; cf. V. I. 4; VI. 2. 5.
(6) IV. 7. 9.
(7) III. 7. procem.
(8) III. 7. 6.
(9) III. 5. I — I. 267[11].

s'en sépare que si la vérité l'exige (πρὸς τὸ ἀληθὲς βλεπόντας, οὐ τὴν εὐδοκίμησιν θηρωμένους) et non par un souci de vaine gloriole comme font les gnostiques (1).

Il reste pourtant que la vraie preuve, la preuve qui ne laisse place à aucun doute, il faut la chercher ailleurs.

3. — C'est l'esprit, le νοῦς qui est le siège de la nécessité (2) comme il est le siège de l'être. de l'être vraiment être ὄντως ὄν, toujours être ἀεὶ ὄν ; aussi est-ce en lui que réside la source de la vérité « qui est ce qu'elle dit ». (τὴν ἄρα ἀλήθειαν οὐχ ἑτέρον δεῖ εἶναι, ἀλλ' ὃ λέγει, τοῦτο καὶ εἶναι) (3) ; c'est en lui qu'il faut chercher un point de départ (ἀρχαί), si l'on veut arriver à une vraie certitude.

Et pourtant, la sensation (4), à en juger par les apparences, ne produit elle pas aussi une certitude pleine d'évidence (πίστιν... ἐναργεστάτην) ? Πίστις, est-ce bien une certitude ? Est-ce la certitude propre à l'intelligence ? Le mot avait une histoire et mérite qu'on s'arrête a l'examiner.

Pour Platon, la πίστις était un degré de connaissance intermédiaire entre la διάνοια et l'εἰκασία (5), presque un synonyme de δόξα (6) ; donc, aux frontières de l'opinion, un genre de connaissance somme toute inférieur. Et chez Aristote ? — On trouve dans le traité de l'âme (7) cette sentence : πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος, ce que Rodier traduit : « Toute opinion a pour conséquence la conviction ; la conviction à son

(1) II. 9, 10, 15.
(2) V. 3. 6 — II. 185 [14] ἡ μὲν ἀνάγκη ἐν νῷ, ἡ δὲ πειθὼ ἐν ψυχῇ. cf. VACHEROT *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* t. I. pp. 373, 379.
(3) V. 3. 5. — II. 184 [6]
(4) V. 5. 1 — II. 206 [16]
(5) PLATON. Rep. VI. 509 D; 511 E — VII. 533 E.
(6) PLATON Tim. 37 B.
(7) ARISTOTE *de anima* 3. 428 a. 20.

tour suppose la fait d'être persuadé et la persuasion suppose la raison » (πίστις, conviction) ; mais le traducteur remarque dans les notes (1) que si « *conviction* » est trop fort, « *croyance* » serait trop faible. « *Certitude* » lui parait aussi trop absolu (2). Déja l'Index de Bonitz avait défini la πίστις aristotélicienne : persuasionis firmitas, sive ea ex argumentis et rationibus, sive ex sensu et experientia orta est. (3) Une persuasion plus ferme que la simple opinion, sans aller jusqu'à l'évidence.

Pour Plotin, la πίστις n'a place ni dans le premier Principe (VI. 9. 10), car, pour voir l'Un, il faut rejeter τὴν ἐπιστημὴν τὴν ἐν ἀποδείξεσι καὶ πίστεσι, ni dans le νοῦς : du moins ne lui est-elle pas nécessaire, pas plus que la démonstration : νοῦς οὐδ' ἀποδείξεως δεῖ οὐδὲ πίστεως (4). Faut-il croire que πίστις s'oppose à ἀποδεῖξις, ? Müller le pense (5) : Noch bemerken wir dass πίστις bei Plotin ausschliesslich die Ueberzeugung heisst, welche der überzeugenden Beweisgründe entbehrt — Je ne suis pas de son avis ; car Plotin dit et répète qu'on arrive à la πίστις « παιδαγωγοῦντος λόγου (6), « en s'aidant des λόγοι de la philosophie » ἀφ' ὧν εἰς πίστιν ἀκτέον ὧν ἀγνοεῖ ἔχων (7).

Au plus bas degré de la connaissance, la sensation se contente d'enregistrer les données de l'extérieur : ἄλλο παραδέχεται, ἄλλου ὄντος ἐκείνου, ἐξ οὗ τοῦτο ὃ παραδέχεται ἔχει. Elle est de sa nature réceptive, connaissance de « l'autre », non pas de l'objet lui-même, οὐκ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα (μένει γὰρ

---

(1) Rodier. *Notes sur le traité de l'âme*. p. 422.

(2) Rodier. *Notes*... p. 8.

(3) Bonitz. *Index Aristot*. art. πίστις ; ed. Berol. 595 C 8.

(4) V. 5. 2 — II. 209^{4} ; cf. V, 8. 7 — II. 240^{16} ὕστερα γὰρ ταῦτα πάντα, καὶ λόγος καὶ ἀποδεῖξις καὶ πίστις, tout cela est inférieur à la νόησις.

(5) H. F. Müller dans *Philologus*. 37 (1877), p. 533.

(6) VI 9. 4 — II. $513^{25.\ 26}$.

(7) I. 3. 1 — I. 59^{4} ; cf. II. 1. 1 — I. 119^{21}.

ἐκεῖνο ἔξω) (1), mais de son image εἴδωλον · — De là, des impressions, des opinions, δόξα ὅτι παραδεχομένη, auxquelles il ne faut pas trop se fier, car en difinitive nos sensations les moins suspectes ont-elles leur apparente ὑπόστασιν dans les objets (ἐν τοῖς ὑποκειμένοις... αἰσθητοῖς), ou en nous (ἐν τοῖς πάθεσιν) ? Rien de plus sujet à caution : καὶ νοῦ δεῖ ἢ διανοίας τῶν κρινούντων. La πίστις est un degré supérieur, grâce à l'intervention rassurante du raisonnement, qui permet d'éviter bien des surprises et donne au jugement plus de sécurité. Cependant, comme on n'atteint pas les objets en eux-mêmes, on ne peut pas encore se reposer dans la calme évidence de l'intuition.

Le νοῦς au contraire possédant en soi les réalités véritables qui sont les essences, et n'ayant besoin pour les connaître du témoignage de personne, puisqu'il les tire de son propre fonds αὐτόθεν V. 5. 1., les connait comme il se connait lui-même, avec la même évidence : ἐναργὴς αὐτὸς αὑτῷ .. ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ σωφρονοῦσα ἄλλῳ, ἀλλ' ἑαυτῇ (1) — Pas d'intermédiaire, οὐδὲν μεταξύ. L'erreur ne peut donc se glisser. Rien de plus vrai que la vérité même : οὐ γὰρ ἄλλο ἀληθέστερον ἂν εὕροι τοῦ ἀληθοῦς. Or, le νοῦς est la vérité (II. $209^{10,15}$) (2). On se demande,

---

(1) Il n'y a sensation que de ce qui est extérieur : τοῦ ἔξω μόνον V. 3. 2 — II. 179^{22}; V. 3. 8 · II. $189^{2,3}$.

(2) V. 5. 2

(3) V. 4. 2 (fin) : νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτὸν... αὐτὸς νοῦς τὰ πράγματα. ταὐτὸν αὐτοῖς καὶ ἕν. V. 9. 5 — II. 252^{4}... Pour le νοῦς, τὸ φρονεῖν n'est pas ἐπακτόν... παρ' αὑτοῦ καὶ ἐξ αὑτοῦ νοεῖ, αὐτός ἐστιν ἃ νοεῖ.. ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα. Parménide a donc eu raison de dire : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστι τε καὶ εἶναι. cf. V. 1. 4 ; V. 1. 7 ; V. 3. 5 ; V, 3, 14 ; V. 4. 2 ; V. 6, 2 ; VI. 5. 9 ; VI. 7. 40, 41 ; VI. 9, 2.

Le νοῦς est donc une contemplation vivante θεωρία ζῶσα, οὐ θεώρημα, οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ (III 8. 7), « la science véritable qui n'est pas une image de la chose, mais la chose elle-même » (VI. 6. 6 ; V. 9. 5 ; VI. 6, 15 ; IV, 4. 5) ; une science qui n'est pas une συμφόρησις

en lisant de semblables déclarations, comment Carl Schmidt (1) peut raisonnablement attribuer à Plotin, une certaine méfiance à l'égard de la pensée pure « Misstrauen gegen das reine Denken ! »

Sans se laisser aller à la tentation qui nous est naturelle de tout représenter sur le modèle de nos sensations — ce qui est la source la plus ordinaire de nos erreurs (2) —, la vraie science prend son point de départ dans le monde intelligible, ἐνιδρύει τῷ νοητῷ (3). C'est « la dialectique » non pas la dialectique inférieure qui part du sensible (ἡ πορεία διττή... ἡ μὲν γὰρ προτέρα ἀπὸ τῶν κάτω), mais l'autre (ἡ δέ γε δευτέρα, οἷς ἤδη ἐν τῷ νοητῷ γενομένοις) (4) qui est la partie la plus excellente de la philosophie (5).

Voici à ce sujet un passage instructif (VI. 5. 2) : « Le raisonnement a essayé de faire la preuve de ce qu'on vient de dire (au sujet de l'être un et identique, partout présent tout entier), mais comme il n'est pas un, mais divisé, il s'est servi pour ses recherches de la nature corporelle, et prenant de là son point de départ, il a divisé l'essence, dans la pensée qu'elle est semblable [aux corps], il n'a pas cru à son unité et celà parce qu'il n'a pas donné à ses recherches le point de départ convenable. Pour nous, dans cette question de l'être un et absolu, nous devons partir de principes propres à produire la certitude, à savoir, de principes intelligibles se rattachant aux Intelligibles et

de propositions (V. 8. 4), mais où tout est un, tout ensemble et en chacun, si bien que grâce à cette universelle interdépendance, qui en connaîtrait bien une partie, la connaîtrait tout entière (VI. 9. 5 — II 514[14]).

(1) Carl Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus*.. p. 89.

(2) cf. VI. 4. 2 ; VI 4. 13 ; VI. 5. 11 ; V. 9. 5 — II. 252[11] : ἔθος δὲ ἡμῖν ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν κἀκεῖνα ταῖς ἐπινοίαις χωρίζειν.

(3) I. 3. 4 — I. 60[9]

(4) I. 3. 1 — I, 58[11]

(5) I. 3. 5 — I. 61[4, 8]

à l'essence véritable ... Quand on parle des choses sensibles en partant de leur nature et des principes qui lui sont propres, on peut raisonner de façon convenable, tirant de principes convenables des raisonnements convenables (συλλογίζοιτο ἂν εἰκότως δι'εἰκότων εἰκότας καὶ τοὺς συλλογισμοὺς ποιούμενος ; on reste dans le monde des images : εἴκων). Mais quand il s'agit de parler des intelligibles, c'est dans « la nature de l'essence dont il s'agit qu'il faut prendre le point de départ, sans dévier comme par mégarde vers une autre nature, mais s'en formant une idée en partant d'elle (ἀπ' αὐτῆς ἐκείνης περὶ αὐτῆς τὴν κατανόησιν ποιούμενος) ; car partout c'est la quiddité (τὸ τί ἔστι) qui est le point de départ (1). Alors on a « le logos tiré de la chose ellemême (ἐξ αὐτοῦ τοῦ πράγματος) sans rien d'étranger à l'essence, sans rien qui soit emprunté à la nature qui est autre. »

4. — En fait si nous poursuivons Plotin de nos : pourquoi ?, c'est au νοῦς que d'ordinaire nous aboutirons. Là est le premier anneau d'où pend la chaîne ; la tête de ligne de toutes ses déductions métaphysiques est, sous une forme ou sous une autre, cette proposition : Il faut qu'il y ait une vérité, des êtres véritables... une intelligence. Comment ce point de départ se justifie-t-il à ses yeux ? Plotin ne s'est par posé la question, jugeant sans doute que la lumière se suffit à elle-même et n'a pas besoin d'être éclairée : οὐδὲ γὰρ ἥλιον διὰ φωτὸς ἄλλου .(2) Etant nous-mêmes νοῦς, nous possédons cette lumière (3)

(1) VI. 5. 3. — II 387[10].

(2) V.3 .17 — II. 202[15].

(3) Nous possédons les intelligibles en nous. Plotin pose que l'Intelligible, c'est l'Etre, que l'Etre, c'est ce qui est pensé ; mais comme il ne distingue pas entre la Pensée et notre pensée, il déduit que l'Etre est ce que nous pensons, — et il transporte à l'Etre en tant que tel

Voyons quelques exemples :

V. 9. 4 — II. 251[22]... Plotin prouve qu'il y a nécessairement un principe supérieur à l'âme ; car l'âme, dit-il, est chose passible ἐμπαθὴς ψυχή : or il faut qu'il y ait quelque chose d'impassible ; sinon, tout finirait par périr avec le temps (δεῖ δέ τι ἀπαθὲς εἶναι · ἢ πάντα τῷ χρόνῳ ἀπολεῖται). Donc il faut qu'il y ait quelque chose de supérieur à l'âme : δεῖ τι πρὸ ψυχῆς εἶναι. (Présupposé : il y a quelque chose qui ne doit pas finir avec le temps.)

Même preuve sous une autre forme : L'âme est dans le monde. Or il faut qu'il y ait quelque chose hors du monde (ἐκτὸς δὲ δεῖ τι κόσμου εἶναι). Et pourquoi ? Parce que sans cela, il n'y a plus rien d'éternel, rien de permanent. (Présupposé : il doit exister, il existe quelque chose qui est permanent et éternel). Cf. encore IV. 7.9. — II. 135[14-30].

V. 5. 1 et 2 — Pourquoi faut-il accorder au νοῦς la possession des êtres véritables ? L'argument sans doute est bien fort puisqu'il est capable de le séparer de Platon et de rallier Porphyre malgré des oppositions tenaces. Le voici : si les réalités étaient en dehors du νοῦς, le νοῦς, en les contemplant, ne saisirait que leurs images, c'est à dire des choses mensongères, il serait sujet à l'erreur et nullement différent de la sensation (ὁ θεωρῶν νοῦς αἴσθησις ἔσται). Et alors il n'y aurait plus de vérité ; (cf. II. 208[16-20] : εἰ οὖν μὴ ἀλήθεια ἐν τῷ νῷ ., οὐδὲ ἀλλοθί που ἡ ἀλήθεια ἔσται). Et puis, s'il n'en était pas ainsi, où donc faudrait-il chercher ce qui est estimable et vénérable : ἢ ποῦ τὸ τίμιον καὶ σεμνὸν ἔσται ; (Présupposé : il y a une vérité absolue, ἡ ὄντως ἀλήθεια, et des êtres « de valeur »).

toutes les tares de notre pensée conceptuelle. De là, bien qu'il ait marqué profondément la différence entre l'Etre véritable et l'être sensible, le besoin de recourir à l'Un, principe supérieur à l'Etre.

Ailleurs (V. 3. 6 — II. 185[3]) Plotin déclare : le raisonnement a donc démontré qu'il y a un principe pensant qui ne fait qu'un avec ce qu'il pense. Cherchons cette démonstration ; nous la trouvons V. 3 5 — II. 184[2] : δεῖ τὴν θεωρίαν ταὐτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι νοητῷ · καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτόν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται. — Il n'y aurait plus de vérité. Voilà ce qui est inadmissible et ne se discute pas.

VI. 5. 3 (II. 386. 387) — Dieu est partout, sans se partager. Pourquoi ? Car « l'être (τὸ ὂν ὄντως τοῦτο) est toujours le même et ne sort pas de soi ; il n'y a pas de devenir en lui, il n'est pas dans un lieu » ; aussi s'il est nécessairement présent à tous ceux qui participent de lui, il leur est présent sans se partager en eux. « Il faut donc ou rejeter l'hypothèse et notre point de départ (τὰς ὑποθέσεις καὶ τὰς ἀρχὰς ἐκείνας) et dire qu'il n'existe pas de nature de cette sorte ; ou bien, si cela est impossible, s'il existe nécessairement (ἐξ ἀνάγκης) une nature, une essence de cette sorte, accepter ce qui en découle, à savoir que l'être un et identique, sans être divisé est tout entier présent à tous les êtres. » Cf. VI. 5. 4 — II. 387[24]...

Et qu'on ne demande pas : Pourquoi cela est-il impossible ? Pourquoi faut-il qu'il y ait des Intelligibles, êtres nécessaires ? Plotin menace : Sinon... εἰ δὲ μή : c'est la menace de la contradiction et du néant. Sinon, il n'y a plus de vérité. Sinon, l'être véritable, l'Être n'est pas, et l'on ne peut plus admettre aucune existence qu'au prix d'une absurdité, en accordant le premier rang à ce qui n'est qu'en puissance » (VI. 1. 26 — II. 293[8]), « en prenant le non-être pour l'être par excellence, et le dernier pour le premier » (VI. 1. 28 — II. 296[10]).

Pour poser le principe de sa philosophie, Plotin n'invoque donc pas une expérience plus ou moins extraordinaire, il a recours à un raisonnement par l'absurde ; et même à dire vrai, est-ce bien un raisonnement ? Il

n'y a pas là de déduction proprement dite ; la vérité se pose par sa propre nécessité : il faut que l'être soit, non pas l'être sensible qui indigent et toujours autre est plutôt un non-être, mais l'être dont il dit qu'il ne périt point (¹) : οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολεῖται, qu'il ne connait pas le devenir, qu'il est toujours avec soi (ἀεὶ... σὺν αὐτῷ), en soi (ἐφ' ἑαυτοῦ... οὐκ ἐν ἄλλῳ), et pourtant ἐν πόλλοις (²), l'être plein (πλῆρες) qui est en même temps vie et pensée τὸ γὰρ ὂν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοοῦν (³).

5. — Dans les conséquences logiques que Plotin tire de ce point de départ nécessaire, la forme n'a pas toujours une rigeur syllogistique (⁴). Pour lui comme pour Platon, il est souvent vrai que démontrer, c'est intégrer, mettre chaque chose à sa place dans la hiérarchie universelle, tous les êtres étant coordonnés ou subordonnés les uns aux autres. « Démontrer, c'est comprendre ; et comprendre c'est embrasser la multiplicité dans l'unité » (⁵), l'être étant essentiellement l'intelligible. Il faudra s'en souvenir et ne pas exiger de cet intuitif toutes les analyses du procédé discursif tel que le définit Aristote.

(¹) IV. 7. 14 — II. 141 ²⁶
(²) VI. 5. 3
(³) V. 6. 6. ; V. 4. 2 — II. 205 ²³
(⁴) cf. NORDEN : *Die antike Kunstprosa*. tom. I pp. 399...
(⁵) FOUILLÉE : *La philosophie de Platon*, 3ᵉ éd. 1912 ; tome 1ᵉʳ p. 10.

B. — Ses sentiments intimes.

ὁ καλὸς οὗτος κόσμος
σκιὰ καὶ εἰκών.
III. 8. 11 — I. 345 ³¹.

« Il y a trois classes d'hommes. Les uns se contentent des biens sensibles et pensant que c'est là le premier et le dernier mot de toute chose, ταῦτα πρῶτα καὶ ἔσχατα νομίσαντες, voient dans la souffrance le mal, le bonheur dans le plaisir et mettent la sagesse à éviter l'une et à poursuivre l'autre. Tels des oiseaux pesants, alourdis pour avoir trop pris à la terre, et qui ne peuvent s'envoler bien que la nature leur ait donné des ailes. D'autres se sont élevés un peu, entrainés vers une beauté supérieure par ce qu'il y a de meilleur en leur âme; mais impuissants à regarder en haut, et comme n'ayant pas où se fixer, ils se sont laissés aller, n'ayant de la vertu que le nom, aux actions inférieures qu'ils avaient d'abord essayé de dépasser. Il y a une troisième espèce, celle des hommes divins doués d'une puissance supérieure et d'une vue perçante. Leur regard pénétrant a vu l'éclat d'en haut, ils se sont élevés jusque là, comme au-dessus des nuages et du brouillard de la terre, et ils y sont restés, dédaignant les choses d'ici-bas, jouissant de ce lieu (τόπῳ) véritable où ils se sentent chez eux, comme après un long voyage un homme enfin rentré dans sa patrie. » (¹)

Plotin, c'est clair, ne veut être ni de la première classe ni de la seconde. Ce serait sans doute une exagération de lui appliquer à la lettre tout ce qu'il dit du sage, de son dé-

(¹) V. 3. 1.

tachement et de son union à Dieu, de même qu'on risquerait de se tromper à vouloir écrire la vie d'un homme de bien d'après le journal intime où il répand son âme au jour le jour. Ce qu'il écrit là, ce qu'on y retrouve, c'est moins ce qu'll est que ce qu'il veut être... C'est quelque chose de lui pourtant que ses désirs et ses résolutions car même parmi de passagères défaillances, il est fort honorable de ne s'être résigné jamais à la médiocrité, mais d'avoir toujours visé très haut.

Or l'idéal de Plotin plane bien au dessus de tout ce qui fait l'objet ordinaire du désir humain, au dessus des joies et des plaisirs d'ici-bas auxquels il fait profession de renoncer avec un courage et une constance stoïques [1]. La vie toute entière est orientée vers la perfection, soutenue par une exaltation proche de l'enthousiasme et par l'espoir d'atteindre le terme infiniment désirable qui est Dieu.

---

[1] I. 6. 7 — I. 93[17] ἐρᾶν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμεῖς πόθους, καὶ τῶν ἄλλων ἐρώτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν.

I. Plotin et le monde sensible.

Quels étaient les sentiments de Plotin à l'égard du monde sensible ? Fervent admirateur ou détracteur jusqu'à la violence ? On pourrait du texte des Ennéades tirer la preuve et de l'une et de l'autre affirmation.

Les gnostiques [1] trouvaient que le monde est mauvais et laid ; Plotin veut faire cesser l'outrage (II 9, 8 — I. 194[5]) [2]. De cette « belle maison » qu'est le monde, de la merveilleuse sagesse dont il témoigne, surtout de la vie qui l'anime (συνεχὴς καὶ ἐναργὴς καὶ πολλὴ καὶ πανταχοῦ ζωή. II. 9,8.— I. 194 [14]), du peuple de vivants qui la remplit, de sa plénitude (μέχρις οὐρανοῦ μεστὰ πάντα. I. 194 [32]), de l'unité qui maîtrise, dans l'ordre et la proportion, la multiplicité des parties, il parle comme un Grec artiste, ami des belles formes et de la belle nature, comme Platon dans le Timée, comme Philon. ..

« Comment ? la vue d'un visage où la Beauté a mis sa « ressemblance nous élève, et l'on pourrait avoir l'esprit

---

(1) Qu'étaient ces gnostiques ? Porphyre (vita Plotini c.16)les appelle des « chrétiens», ce qui ne dit pas grand' chose, car s'il faut en croire Celse et Saint Justin, tous ces partisans de sectes séparées de la « grande Eglise » continuaient à s'appeler eux-mêmes « Chrétiens » (Origène : contra Celsum V.61 ; cf. St Justin. Apolog.I n.7). D'ailleurs les doctrines que Plotin combat chez eux n'ont rien de spécifiquement chrétien : c'est plutôt l'orthodoxie platonicienne qu'il veut venger. Leur pensée philosophique, bien qu'inférieure à celle des gnostiques du IIe siècle, Valentin, Basilide, Marcion, ne fut pourtant pas sans influence, puisque Plotin ne dédaigna pas de s'en occuper et qu'il ne parvint pas, semble-t-il, à détourner certains de ses disciples d'y adhérer. — cf. C. Schmidt. Plotin's Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum. Leipzig 1901 ; de Faye Introduction à l'étude du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle Paris 1903 ; du même, Gnostiques et gnosticisme, Paris 1913 p. 467-469.

[2] cf. II-9.4,13.

« assez inerte pour voir toutes les beautés du monde sen-
« sible, l'harmonie et l'ordre imposant de l'univers et la « splendeur qui parait dans les astres tout éloignés qu'ils « sont, sans être pris par l'enthousiasme et saisi d'ad- « miration ? (¹)

Mais il y a la contre-partie. Contre ceux qui se laissent prendre à l'appât des choses sensibles, contre ces oiseaux terrestres aux ailes alourdies (V — V. 9. I) (²), contre ces dormeurs, ces insensés (I — I. 6. 8), ces hommes de chair (XXIX. V. 5. 11) amis de la fange.... οἷα δὴ καὶ ὗες (³). Plotin n'a pas assez de sarcasmes, et sa dédaigneuse pitié s'étend à la nature qui les a séduits, au point qu'on peut se demander si les gnostiques eux-mêmes étaient plus durs et plus méprisants.

Les beautés d'ici-bas sont des beautés souillées (μιαινόμενα), ternies par le bourbier où elles plongent, car elles sont revêtues de chair (XXXV. VI. 7. 31), des semblants d'être, des mensonges.

La vraie pensée de Plotin est que le monde est beau, mais qu'il y a plus beau que lui ; c'est qu'il est une image brillante et naturelle (XXX. II. 9. 8), mais qu'il n'est tout de même qu'une image (II. 9. 4, 8), et même une image qui perd son éclat, quand on la regarde avec des yeux qui ont contemplé l'archétype éternel. Il n'est qu'une « statue des dieux », c'est à dire une imitation (II. 9. 8, 4, 13), un vestige (XXVI. IV. 4. 36), une participation (XXVIII V. 8. 8) — « Tout ce qui est ici-bas vient de là-haut, est plus beau dans le monde supérieur » (XXVIII. V. 8. 7).

Il n'est pas sans intérêt de citer ici les livres selon leur ordre chronologique... Y trouve-t-on la preuve d'une évolu-

(¹) II. 9. 16.

(²) Le premier chiffre romain indique l'ordre chronologique du livre selon le canon porphyrien.

(³) I. 6. 6 — I. 9 1 29.

tion ? et faut-il rapporter la plus grande admiration de Plotin pour le monde sensible à l'époque de sa splendeur (livres XXII à XLV, selon le canon porphyrien), alors qu'il combattait les exagérations pessimistes des gnostiques et n'entendait pas encore les leçons de la mort prochaine (¹) sur l'inanité des choses qui passent ?

Il ne semble pas ; car c'est pendant la période qui, selon Porphyre, marque son ἀκμή que Plotin écrit le livre 5ᵉ de la IIᵉ Ennéade (XXIV), le livre 6ᵉ de la IIIᵉ Ennéade (XXV), le livre 8ᵉ de la Vᵉ Ennéade (XXVIII), dans lesquels il expose avec de longs développements sa thèse que l'être sensible est un menteur ; car participant à la, matière qui est ἐνεργείᾳ εἴδωλον · οὐκοῦν ἐνεργείᾳ ψεῦδος · τοῦτο δὲ ταὐτὸν τῷ ἀληθινῶς ψεῦδος · τοῦτο δὲ ὄντως μὴ ὄν (XXIV. II. 5. 5), il est comme l'image qu'on voit dans un miroir,.. et ce miroir n'est lui-même que pure apparence : εἴδωλον ὂν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές... ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται (XXV. III. 6. 13).

Dans la différence entre l'être et le paraître, tare essentielle de la chose sensible (ἔχον οὐδὲν καὶ δοκοῦν τὰ πάντα XXX. III. 6. 7), dans ce devenir incessant d'une matière toujours « autre », et qui refuse toute base stable à nos jugements (διὸ πᾶν ὃ ἂν ἐπαγγέλληται, ψεύδεται), car elle se dérobe quand nous voulons la saisir (κἂν μέγα φαντασθῇ μικρόν ἐστι κἂν μᾶλλον ἧττόν ἐστι). Plotin habitué à concevoir le monde à la manière stoïcienne comme un « grand vivant », voit l'intention perfide d'une Circé charmeuse qui, parée des reflets du monde intelligible veut passer pour ce qu'elle n'est pas et se fait un jeu de toujours nous allécher pour toujours nous décevoir, οἷον παίγνιον φεῦγον : tromperie et et mensonge — Voilà ce que pensait Plotin du monde sensible à l'époque même où il écrivait le livre contre les

(¹) C'est l'opinion soutenue par M. J. Cochez *L'esthétique de Plotin*, Revue néo-scolastique t. 20 (1913) pp. 435. 436.

gnostiques (XXX. II. 9), son « plus beau traité... sur la perfection du monde » (1).

En fait, c'est à peine si Plotin regarde le monde ; du moins ne nous en dit-il presque rien : l'étude de ses comparaisons à ce point, de vue est décevante. Il nous parle du point, de la ligne (I. I. 4) et de la circonférence (VI. 5. 4 ; VI. 8. 18), de l'arbre (III. 8. 15 ; IV. 3. 4) de l'arbre en soi, de la racine et de la source, de la neige et du feu (V. I. 6 ; V. 3. 4 ; V. 4. 2), parfois de choses plus abstraites encore, comme d'une main qui n'aurait plus de masse corporelle et ne serait plus qu'une force qui tient (VI. 4. 7). Il parle de chœurs, de théâtre et de musique (III. 2. 15) mais chez un Hellène, est-ce bien caractérisque ? Souvent aussi, du soleil et de son éclatante splendeur et il nous fait penser alors aux beaux cieux d'Egypte embrasés des jeux d'une lumière subtile et presque immatérielle ; mais il semble que c'est moins le fruit d'une observation personnelle qu'un souvenir, dans sa métaphysique idéaliste, de la « théologie solaire », très en honneur depuis le règne de Sévère (2). A part quelques métaphores plus heureuses ou plus significatives (3), il ne nous apporte que des comparaisons de manuel, qui ne nous apprennent rien sur le milieu où il vivait.

C'est que le détail n'a guère de valeur pour lui ; même

(1) J. Cochez, *art. cité.* Revue néo-scol. t. 20. p. 435, le reconnait lui-même.

(2) cf. CUMONT: *la théologie solaire du paganisme romain* p. 21.

(3) cf. W. VON CHRISTS : *Geschichte der griechischen Litteratur.* Zweiter Teil, zweite Hälfte (5e éd.) p. 675. Aux exemples qu'il apporte on peut encore ajouter la comparaison de la tortue prise dans les évolutions régulières d'un chœur : ainsi sont écrasés les êtres qui ne se conforment pas aux lois de la nature (II. 9. 7 fin). L'âme du sage garde dans la souffrance sa lumineuse sérénité : telle la flamme d'une lampe qui luit malgré le vent et la tempête déchainés au dehors (I. 4. 8).

quand il admire l'univers, il ne s'occupe pas des choses de la nature (1) ; toujours il ramène le particulier au général ; on peut même dire que c'est là sa manière ; aussi se meut-il dans un cercle d'idées restreint, ce qui rend la lecture des Ennéades fatigante, comme le remarquait Hegel, et donne un peu l'impresion que c'est toujours la même chose. Mais qu'importe au philosophe l'individu, le particulier ? C'est du « matériel », et la matière, grossière enveloppe d'une beauté qu'elle offusque, ne compte pas. Si le vulgaire s'y arrête, les connaisseurs savent bien qu'il n'y a là qu'une pâle imitation du monde intelligible (2).

Voilà un coup terrible porté à notre admiration ; nous vivons parmi des ombres. Oui, les ombres, ce n'est pas dans l'au-delà de cette vie qu'il faut les chercher, trainant une existence incertaine et décolorée, ce n'est pas aux frontières du pays des Cimmériens, elles sont ici-bas ; ce monde « vide d'hypostase » (3) n'a qu'une valeur d'ombre

(1) Platon déjà avait rejeté le monde matériel hors de le science ; Aristote, en réaction contre cet exclusivisme, construisit une science minutieuse de la nature qui ne laissait presque plus de place aux préoccupations de l'au-delà. — La philosophie revint à l'esprit de Platon, cf. DRUMMOND. *Philo Judaeus* p. 290 et ZELLER. *Die Philosophie der Griechen* III 2 p. 475. ARTHUR DREWS.. (*Plotin und der Untergang.* — p. 132.) voit là l'origine de ce « mépris de la nature » qui pour plus de mille ans empêche toute science naturelle. Et il ajoute avec une exagération qu'il est inutile de relever. « So gehört Plotin, wie zù den einflussreichsten, so zù den verhängnisvollsten Persönlichkeiten in der Geschichte der geistigen Entwicklung. » Le cri : zurück zu Platon ! marque un temps d'arrêt dans le développement de la pensée scientifique et provoqua une dégradation (Verwilderung) de l'esprit humain (ibid p. 37)

(2) II. 9. 16 — I. 208 2 εἴπερ οὐχ ὁμοίως τὰ αὐτὰ βλέπουσιν οὐδὲ ἐν ταῖς γραφαῖς οἱ δι' ὀμμάτων τὰ τῆς τέχνης βλέποντες, ἀλλ' ἐπιγιγνώσκοντες μίμημα ἐν τῷ αἰσθητῷ τοῦ ἐν νοήσει κειμένου οἷον θορυβοῦνται.

(3) III. 6. 12. — I. 298 5.

ὁ καλὸς οὗτος κόσμος σκιὰ καὶ εἰκών (1), tandis que les êtres véritables vivent plus loin et plus haut dans la splendeur d'un au-delà plein de promesses.

La faculté de réaliser l'invisible n'était pas une nouveauté en Grèce, chez un peuple ami des Idées, habitué à voir en elles non des abstractions desséchées, mais les plus vivants des êtres. Il y a plus ici, cet invisible divin n'est pas pour l'homme un étranger ; il ne lui suffit pas de resplendir d'une beauté idéale et « platonique », froide comme un soleil d'hiver. Il nous attire ; il est fait pour nous ; ou plutôt, nous sommes faits pour lui ; et Plotin veut qu'on se conduise en conséquence ; puisque le monde semble nous détourner, en somme, de la vraie vie et de la vraie beauté, qu'on le fuie, non par le suicide (2) mais par une ascèse purifiante et libératrice : c'est au moins dans un de ses aspects, l'esprit des mystères (3), mais avec quelque chose de plus individualiste, avec une confiance illimitée dans les forces humaines, qui, sans le secours de Διόνυσος λύσιος et des divinités rédemptrices (θεοὶ λύσιοι), sans la mise en scène des purifications matérielles ou des révélations, sans télètes, sans mystagogues, sans hiérophantes, peuvent sortir du cycle des naissances et se hausser par la contemplation, jusqu'à l'union béatifiante. C'est l'ἐποπτεία sinon à la portée de tout le monde, car Plotin pense comme Platon : φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (4), du moins accessible aux âmes d'élite qui regardent leurs liens terrestres comme une entrave.

(1) III. 8. 11 — I. 345^{31}.

(2) Le suicide est condamné comme étant un effet de la passion (I. 9. 1 — I. 116^{1} ἢ δυσχέρανσις ἢ λύπη ἢ θυμός). Plotin le permet pourtant en certains cas. I. 4. 7, 8, 16.

(3) Plotin selon toute vraisemblance était initié cf. Fr. Picavet. *Plotin et les mystères d'Eleusis* (tiré à part de la Revue de l'histoire des Religions 19 pp. Paris 1903 — *Du même, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philos. médiévales.* Paris 1907^{2} pp. 94-102 — Jos Cochez. *Plotin et les mystères d'Isis.* Revue néo-scol. 18 (1911) pp. 328 sqq.

(4) Platon. *Rép. VI.* 494 A.

En somme, Plotin ne nous parle des beautés sensibles, que pour nous en détacher et pour nous faire lever la tête (1). Si c'est une injustice de les mépriser, « car on ne peut exiger du second rang la perfection du premier » (2), c'est une faute plus grave de s'en contenter ; il faut les admirer, mais il faut aussi faire effort constamment pour s'en dégager, et ces deux devoirs n'en font qu'un, car c'est en contemplant les beautés de la nature, en les contemplant de la bonne manière, qu'on s'en évade, qu'on s'élève aux purs modèles dont le contact de la matière n'éteint pas l'éclat. « Quand on admire une copie, c'est au modèle que va l'admiration ». (3)

Trouver son contentement en ce monde, c'est pour l'homme, oublier son principe et s'oublier soi-même (V. I. 1) c'est même, en renonçant au progrès indéfini dont il est capable, renoncer à jamais être pleinement lui-même, c'est vraiment « la perte des ailes ». — Il se condamne à ramper ; il nie le Désir qui est au fond de son essence, qui le travaille et le pousse toujours en haut, il le nie sans pouvoir s'en délivrer ; car (III. 6. 14) la matière, l'exigeante Penia, même lorsque ses importunes sollicitations ont fini par « extorquer » ce qu'elle voulait, se retrouve toujours avec son indigence, n'ayant vraiment rien obtenu que des apparences et elle continue à quémander.

Le monde sensible ne nous suffit pas, parce qu'il ne se suffit pas à lui-même ; et la preuve de son insuffisance, il la porte en lui, dans ce changement, cet écoulement perpétuel qui fait qu'il est toujours autre et qu'il se porte constamment vers un autre. C'est un mendiant qui

(1) II. 9. 16, 17.

(2) III. 2. 7. — I. 234^{15}.

(3) V. 8. 8 — II, 241^{2}.

vit d'aumônes. Tout en lui est ἐπακτόν, adventice et comme plaqué. La beauté, la bonté, l'unité, l'être, sa forme, tout ce qu'il a, il l'a reçu (ἄλλοθεν.,. ἀλλάχοθεν ἔχει) (1). Et il ne peut continuer à subsister, sans recevoir encore ; aussi toujours il désire.

Le progrès est dans *le détachement*, un détachement qui n'est pas seulement cette « réserve aristocratique et altière » que le Phédon recommande sous le nom de σωφροσύνη, « le souci de la propre dignité qui ne s'oppose pas au développement harmonieux de la personnalité tout entière » (2) âme et corps, mais un ascétisme radical, pénétré d'influences stoïciennes, qui poursuit l'impassibilité (ἀπάθεια) (3) comme un idéal de perfection humaine. Malgré les protestations de sa polémique antignostique, Plotin, parce qu'il considère la matière comme un mal que l'homme peut et doit retrancher, est entrainé dans une doctrine outrancière dont les exigences inhumaines et les procédés mécaniques gâtent l'incontestable grandeur.

Le corps est « l'autre » (τὸ ἀλλότριον), celui qui n'est pas nous vraiment, celui qu'il faut exterminer ; tout le devoir et toute la vertu, même le courage, même la justice, qui y laisse, semble-t-il, son caractère essentiellement al-

(1) V. 9. 5 — II. 252[4]... γιγνόμενα καὶ ἀπολλύμενα ἐπακτῷ χρήσεται τῷ ὄντι [ἐπακτόν est opposé à σύμφυτον (1. 2. 1 — I. 51[4,5]), ce qu'on a παρ' αὐτοῦ].. τὰ αἰσθητὰ μεθέξει... τῆς ὑποκειμένης φύσεως μορφὴν ἰσχούσης ἄλλοθεν cf. V. 9. 2 — II. 249[11] ; VI. 3. 2 : ἡ ὕλη οὐχ οὕτως ἔχει καὶ λαμβάνει τὸ εἶδος ὡς ζωὴν αὐτῆς οὐδ' ἐνέργειαν αὐτῆς ἀλλ' ἔπεισιν ἀλλαχόθεν οὐκ ὄν τι ἐκείνης. — Aussi ces beautés caduques ne trompent-elles pas le sage VI. 7. 31 : ὅταν δὲ καὶ παραρρέοντα ἴδῃ ἤδη παντελῶς γιγνώσκει ὅτι ἄλλοθεν ἔχει, ὃ ἦν αὐτοῖς ἐπίθεον, il les méprise et il cherche plus haut.

(2) GOMPERZ. *Les penseurs de la Grèce* (trad. Reymond) t. II p. 705.

(3) I. 2. 6 — 1. 55[30] ; cf I. 4. 7 ; I. 4. 14 ; III. 2. 9 ; III. 2. 15 ; IV. 3. 32.

truiste (1), est de faire disparaître ce qui nous empêche d'être nous-mêmes. Ainsi le sculpteur travaille une statue, taille, cisèle et polit, burinant et râclant. Théorie de radicale abnégation : toujours il s'agit d'enlever, de couper... ou de fuir, toujours le même caractère négatif.

L'activité est tournée, non pas vers le vouloir pour le perfectionner, par l'exercice (2), mais uniquement vers l'obstacle extérieur, pour s'y soustraire. N'est-ce pas en fait la ruine de toute idée morale ? Comment seraient encore possibles les conflits intimes, la division, la lutte de l'âme contre elle-même ? Elle n'est pas secouée par les orages que la passion déchaîne, et si, condescendant aux sollicitations venues d'en bas, elle s'incline vers la matière (κατανεύει), c'est une déchéance sans doute et un avilissement, mais en ce sens seulement qu'au lieu de la « pureté » primitive, elle devra subir un déshonorant voisinage : voilà le péché, προσθηκὴ τοῦ ἀλλοτρίου, non pas l'offense faite à Dieu, qui est en même temps un désaccord profond à l'intime de l'âme, mais une souillure superficielle, quelque chose qui s'ajoute par le dehors, dont on doit supporter impatiemment la présence, mais qui ne provoque pas « ce drame de la pénitence (3) », si émouvant et parfois tragique.

(1) ἡ γοῦν ἀληθὴς αὐτοδικαιοσύνη ἑνὸς πρὸς αὑτὸ, ἐν ᾧ οὐκ ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλα. 1. 2. 6 — I. 56[19]. Plotin se sépare des Stoïciens qui pensaient que l'homme ne saurait être injuste envers lui-même : « ἀτόπως, φησί (sc. Χρύσιππος) λέγεσθαι τὸ ἀδικεῖν ἑαυτόν · εἶναι γὰρ πρὸς ἕτερον οὐ πρὸς ἑαυτὸν τὴν ἀδικίαν (Plut. Comm. not. 16). Aussi conseillaient-ils au sage, pour qu'il pût pratiquer la justice, la société de ses semblables et une vie d'action κοινωνικὸς γὰρ φύσει καὶ πρακτικὸς (Diog. VII. 123) ; cf. OGEREAU *Essai sur le système philosophique des Stoïciens* p. 234 et Arnim : Stoïcorum veterum fragmenta vol. III. p. 70. n° 288 sqq.

(2) cf. au contraire St AUGUSTIN .*Civ. Dei* XIV. 5. 6.

(3) BRÉHIER. *Philon le Juif* p. 307. C'est la supériorité de Philon sur les religions orientales qui promettaient aussi le pardon des péchés, d'avoir intériorisé, pour ainsi dire, le drame de la pénitence, et d'a-

A poursuivre une simplification contre nature,on en est arrivé aussi à oublier ou à proscrire ce qui nous est le plus naturel. De tous les attraits, de toutes les joies, de toutes les beautés sensibles, il faut nécessairement se détourner. L'abnégation est-elle donc la seule voie du progrès moral et spirituel ? Oui, si à la vie intérieure et au retour à Dieu le sensible est toujours obstacle, jamais moyen, si par essence il ne peut que faire déchoir. Mais, comment soutenir que la vertu est incompatible avec la sensibilité, elle qui n'en est bien souvent que la forme la plus exquise ? que la vie morale est une vie sans passions, alors qu'elle trouve dans ces passions bien dirigées un ressort puissant qui la tend vers toutes les formes du dévouement et de l'héroïsme, alors que la vie morale ne serait qu'une forme vide, sans les impulsions naturelles qui sont sa matière et son contenu... impulsions qui doivent se soumettre à la raison, pour être, non pas exterminées, mais transfigurées ? Le renoncement s'impose, et même, si l'on veut, la mort de l'homme extérieur, une mort pourtant dont le terme est non l'annihilation, mais une transformation, « une transmigration » (1). Hors de là, il n'y a pas de vrai développement moral ; vouloir atteindre la perfection en éliminant toute « passion », n'est-ce pas sortir des conditions de la vie humaine pour se perdre dans des abstractions ?

---

voir observé la transformation de l'âme dans ses différentes étapes vers Dieu. – Plotin n'a pas suivi Philon.

(1) cf. Edw. Caird. *Introduction to the Philosophy of Religion* ch. IX. p. 270.

II. — Plotin et la vie sociale.

Le monde extérieur n'est donc qu'une étape qu'il faut dépasser, une hôtellerie où l'on ne s'installe pas, mais qu'on se hâte de quitter pour continuer le voyage. Plotin « expédie » lestement tout ce qui passe dans le temps : ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ, ne s'occupant que de l'éternel, περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων (1). Il déclare ne s'adresser qu'à ceux qui sont touchés par la beauté intérieure, (2) à ceux « qui ont de l'amour pour les choses invisibles », qui en présence des belles âmes et des belles actions sont émus, envahis comme par un transport de bacchantes par le désir de « s'unir à eux-mêmes dans le recueillement loin des corps : ἑαυτοῖς συνεῖναι... συλλεξάμενοι αὑτοὺς ἀπὸ τῶν σωμάτων (3).

Idéal de recueillement. Le mouvement centrifuge de l'activité qui se répand au dehors est dispersion, multiplicité, chute et dégradation de l'être ; au contraire une concentration, un reploiement vers l'intérieur pour trouver Dieu dans l'unité, est le sens du vrai progrès : οὐ κεχυμένον πρὸς αἴσθησιν, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον (4). Il faut fermer l'oreille aux voix de ce monde sensible, et garder la puissance de l'âme, pure et prête à entendre les voix d'en haut : ἕτοιμον ἀκούειν φθόγγων τῶν ἄνω (5), il faut se retirer dans le sanctuaire intérieur, ἐν τῷ εἴσω οἷον νεῷ, dans

---

(1) V. 1. 6 — II. 168[8].
(2) V. 8. 2.
(3) I. 6. 5 — I. 89[29].
(4) I. 4. 10 — I. 75[11].
(5) V. 1. 12 — II. 175[26].

la paix et le silence, seul à seul avec Dieu μόνους πρὸς μόνον (1).

Dès lors son programme ne saurait être celui d'un homme d'action : même pour les vertus pratiques, civiles et sociales, il n'a qu'une estime relative ; leur rôle est d'enseigner l'ordre et la mesure, ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰ ἐπιθυμίας (2). Aussi n'y a-t-il pas de « vertus » dans les dieux supérieurs : ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστι οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα (3). Tandis que pour Platon la vertu était l'état parfait de l'âme (4), elle n'est pour Plotin qu'un stade qu'il faut dépasser pour vivre de la vie des dieux (5).

Et pourtant il croyait avec les philosophes du Portique à l'universelle solidarité des âmes, qui toutes fondées en la divinité, tirent de cette commune origine une « sympathie » naturelle συμπάθεια τῶν ὅλων, mieux que cela, une parenté qui leur enlève le droit de se traiter en étrangères. Mais tout en pensant que nos vies sont liées entre elles, il n'en a pas déduit que l'homme est un incomplet sans les autres hommes, le devoir de l'entr'aide et de la compassion, et que rien d'humain ne nous doit être étranger, et qu'on trouve son âme en la perdant fût-ce pour ses semblables. Pour s'élever, chacun n'a qu'à suivre sa ligne, qui monte droit, sans interférer avec aucune autre jusqu'à ce qu'elle les rencontre toutes dans l'ἓν πάντα du monde intelligible.

Inutile de chercher ici des principes sur le gouvernement des états ou une doctrine de l'autorité : Plotin ne connait qu'une domination légitime, celle du sage sur lui-même, κύριος αὑτοῦ, conférant à la personne humaine une autonomie qui n'est pas une réalité.

(1) V. I. 6 — II. 67^{32}.
(2) I. 2. 2 — I. 52^{7}.
(3) I. 2. 3.
(4) Platon. *Rep.* IV. 444. D. E — *Lois* X. 906 B. — cf. *Robin op. cit* pp. 169 sqq.
(5) I. 2. 7 — I. 57^{20} ; cf. VI. 3. 16 ; VI 9. 7.

Il émigre dans une orgueilleuse solitude ; et à ceux qu'il aime il conseille d'en faire autant, à son ami Zéthus par exemple (1), malgré les aptitudes et le goût qu'il avait pour la politique (2). Porphyre s'étonne au sujet de Castricius Firmus « qu'un homme si attaché à Plotin fût engagé dans des affaires publiques », tandis qu'il rappelle avec une évidente satisfaction l'exemple du sénateur Rogatianus, que Plotin proposait en modèle à ceux qui voulaient devenir philosophes. Or « il avait renoncé à ses dignités », et même, « nommé préteur, au moment d'entrer en charge et quand déja les licteurs l'attendaient, il refusa de sortir et d'exercer ses fonctions. »

Avec ces quelques privilégiés, il s'enferme dans sa tour, se cuirasse par avance stoïquement (l'influence du Portique est ici prépondérante), contre tous les coups du sort, dresse son âme à contempler sans frayeur le taureau de Phalaris et poursuit sa perfection sans s'émouvoir au milieu d'un monde qui croûle.

Les soucis des hommes sont des enfantillages (παιδιά, παίγνια, mimes, ou jeux d'enfant, le mot revient souvent) ; enfantillages, leurs peines et leurs larmes : la vie est comme le jeu d'une pièce de théâtre ; la guerre le fait penser aux évolutions des danses pyrrhiques ; les meurtres, la mort, la ruine et le pillage des villes à des changements de décors ou de costumes : un acteur sort de la scène pour y rentrer bientôt dans un autre rôle ; on part plus vite, on revient plus vite, οὐδὲν δεῖνον (III. 2. 15). Le sage tel qu'il

(1) I. 4. 14 — H. J. Bestmann écrit à ce propos. (*Origines und Plotinos*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und Kirchliches Leben*, IV (1883) p. 174) : « Die praktische Grundstimmung Plotin's ist die einer volligen Morositaet » ; puis après avoir raconté l'histoire de Rogatianus, « der Schluss wird also erlaubt sein, dass auch seine Askese einer krankhaften Stimmung, einer gewissen blasirten Ueberreiztheit in Bezug auf die Genuesse des Lebens entsprang. »
(2) Porphyre *Vie de Plotin* c. 7.

le dépeint (I. 4. 7) ne serait pas atteint dans sa félicité, « même s'il perdait un enfant » (I. 70 [21]) ; il tient pour peu de chose « la ruine de sa propre patrie ». S'il considérait cela comme un grand malheur ou seulement comme un malheur, il penserait d'une façon ridicule γέλοιος ἂν εἴη τοῦ δόγματος et cesserait d'être un sage, puisqu'il attacherait de l'importance à du bois, à des pierres, et, par Zeus ! à la mort des mortels (I. 71[5]). Quant à nous affliger des malheurs de ceux qui nous entourent, il y a des gens qui croient que ce nous est chose naturelle ; la vertu leur apprendra à s'élever πρὸς τὸ ἄμεινον .. καὶ πρὸς τὸ κάλλιον (I. 4. 8 – I. 72 [26]).

Attitude supérieure donc, le regard au dedans, l'introspection jusque dans ses déformations et ses excès, une certaine forme d'égoïsme sous les dehors du désintéressement, l'oubli du monde extérieur et du reste de la famille humaine sous prétexte de vie intérieure, l'abstention politique, le dédain des vertus sociales. Hypertrophie de la personnalité. L'individu, enfermé dans sa contemplation, n'a plus de devoirs qu'envers lui-même ; même la justice, créatrice de relations pourtant et de devoirs réciproques, la justice, nous l'avons noté (p. 39) ne l'ouvre pas vers les autres hommes. C'est la négation de la solidarité et de toute responsabilité.

De convertir même, Plotin n'a cure, du moins pas la foule. S'il prend charge d'âmes (1), c'est dans un cénacle, de quelques âmes choisies prêtes aux entrainements ascétiques et à tous les détachements ; du vulgaire il se désintéresse évidemment, comme si les questions fondamentales de l'origine et de la destinée étaient affaires à régler uniquement entre esprits supérieurs.

(1) Porphyre, *vie de Plotin*. c. 7.

Par un juste retour, son aristocratique pensée n'est jamais descendue dans le peuple ; elle n'a jamais eu l'influence rayonnante.... que d'ailleurs elle ne désirait pas (1).

Plotin s'indignait contre les gnostiques (II. 9. 9), comme Celse autrefois contre les Juifs, contre l'insupportable prétention de ces privilégiés de la nature qui se font un monopole incommunicable de ce qui peut être le bien de tous, disant à leurs adeptes : Tu es enfant de Dieu, toi ; les autres ne sont pas ses enfants. — Cette indignation ne se retourne-t-elle pas contre lui ? car en plaçant le moyen de s'unir à Dieu non pas dans l'action vertueuse accessible à tous, mais dans une contemplation de l'esprit, dans une gnose raffinée qui demandait tant de loisir, de recueillement et, semble-t-il, de dispositions naturelles (I. 3. 1), ne mettait-il pas la plupart des hommes dans l'impossibilité d'atteindre au but de la vie, n'étant pas de la race des hommes divins (γένος θείων ἀνθρώπων) (2).

(1) Porphyre, *vie de Plotin*. c. 4.
(2) cf. V. 9. 1 et 2.

III. — Plotin devant Dieu.

Cette doctrine excite plus l'admiration que la sympathie. Ascèse impitoyable, dont l'effort destructeur, on ne peut le nier pourtant, est encore une manifestation de l'amour, car seul, le désir de Dieu porte à l'indifférence pour tout ce qui n'est pas lui. Saint Augustin le reconnut avec une émotion qui l'embrasa d'une généreuse émulation : incredibile incendium concitarunt (1), dit-il des « Platoniciens » ; chez Platon, et chez Plotin si semblable à Platon « ut in hoc ille revixisse putandus sit » (2), il trouvait de nobles âmes semblables à la sienne, pour qui « philosopher, c'est aimer Dieu », et qui, persuadées qu'on ne peut être heureux que quand on jouit de Dieu « sicut luce oculus », se sont lancées à corps perdu (3) à la recherche de ce principe suprême, incorporelle et immuable lumière qui en se communiquant donne la béatitude : cujus unius anima intellectualis incorporeo, si dici potest, amplexu veris impletur fecundaturque virtutibus » (4).

Certaines idées ont le don d'exalter Plotin jusqu'à l'enthousiasme, idées vivantes comme les plus réelles des hypostases ; dès qu'il parle de la Vie, de la Lumière, de la Pureté, de la Beauté, il s'échauffe, son ton s'élève et devient presque lyrique : la Lumière sans ombre, la Pureté

(1) St. Augustin, *Contra Acad.* l. 2 c. 5 — cf. Retract. l. I. c. 1. n. 4.
(2) St. Augustin, *Contra Acad.* l. 3 c. 18 ; éd. St Maur t. I. col. 956.
(3) cf. St. Augustin, *de civit. Dei* l. VIII. c. 6 « *cuncta corpora transcenderunt* quaerentes Deum ; omnem animam mutabilesque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum ».
(4) St Augustin, *de civit. Dei* l. VIII. ch. 8 ; l. X. c. 3.

sans mélange, la Beauté qui n'étant pas dans un sujet (ἐν ἄλλῳ) est par là sans limites, la Vie, la vraie, celle qui n'a pas commencé et ne finit pas, qui « n'est pas entamée par la mort » (1), non pas les vies d'ici-bas qui sont « ténèbres et petites et viles et impures et souillant même ce qui est pur », mais la vie multiple et universelle, la Vie première, la Vie une (τὴν ζωὴν τὴν πολλὴν καὶ πᾶσαν καὶ πρώτην καὶ μίαν), qu'on ne peut voir sans s'attacher à elle et mépriser toute autre car elle est la vrai Vie et il n'y a rien en elle qui ne vive purement (οὐδέν ἐστιν ὅτι μὴ ζῇ καὶ καθαρῶς ζῇ).

Il est remarquable que dans la pensée de Plotin ces idées de vie, de lumière, de pureté s'appellent l'une l'autre (2) ; elles ne sont en fait que des aspects différents de la réalité par excellence, à la fois Intelligence et Etre (νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν), Etre sans souillure parce que la matière n'a pas de part en lui, Lumière parce qu'il est pure Intelligence, et Beauté par là même qu'il est l'Etre διὸ καὶ τὸ εἶναι ποθεινόν ἐστιν, ὅτι ταὐτὸν τῷ καλῷ καὶ τὸ καλὸν ἐράσμιον, ὅτι τὸ εἶναι (3). Là est le repos de l'âme, loin du mal, car elle s'est élevée au lieu pur de tout mal, εἰς τὸν τῶν κακῶν καθαρὸν τόπον; là elle pense, là elle est sans passion, là est la vraie vie τὸ ἀληθῶς ζῆν, car la vie de maintenant, la vie sans Dieu est un vestige de vie, imitation de l'autre (4).

Comme les grandes âmes ambitieuses, mal satisfaites tant qu'il leur reste encore quelque chose à gagner, Plotin se

(1) VI. 6. 18.
(2) VI. 6. 18 — II. 422[21] : ἡ ζωή... ἡ πρωτὴ καὶ ἐναργεστάτη καὶ τὸ τρανὸν ἔχουσα τοῦ ζῆν, ὥσπερ τὸ πρῶτον φῶς ἀφ οὗ καὶ αἱ ψυχαὶ ζῶσι... ἐκεῖ δὲ ζῶα πάντα καὶ ὅλα ζῶντα καὶ καθαρά... »
V. 8. 4 — II. 236[19] : La vie (ζωή) qui est parfaite est celle qui est pure καθαρά.
(3) V. 8. 9 — II. 242[31]...
(4) VI, 9. 9.

passionne pour ce qui est le plus grand, le plus parfait, les sommets qu'on ne peut dépasser, au dessus de quoi il n'y a plus rien. Et c'est jusque là que l'âme est poussée, quand elle est débarrassée de toute entrave, par un instinct naturel qui est une nécessité. Ceux qui se sont engagés dans cette voie, « il faut qu'ils aillent jusqu'à ce qu'ils arrivent à l'extrémité du lieu (ἕως ἂν εἰς τὸ ἔσχατον τοῦ τόπου ἀφίκωνται) (1) : le voyage est terminé (τέλος τῆς πορείας) quand on se trouve au sommet de l'intelligible (ἐπ' ἄκρῳ τῷ νοητῷ) suivant une formule qu'il emprunte sans doute à Numénius (2), devise d'une âme contemplative qui revient à plusieurs reprises (3) : vivant seul avec le seul μόνος πρὸς μόνον.

(1) Qu'est-ce que ce « lieu » ? Cf. V. 9. 1 et 2 (déb) τίς οὖν οὗτος ὁ τόπος ; c'est le lieu véritable, lieu invisible (ἀόρατος τόπος) V. 8. 10. — II 243^{11}. « Lieu » singulier dont la propriété est contradictoire à celle de l'espace étendu, puisque tout y est en tout : ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ. C'est le monde intelligible : οἱ τόποι οἱ ἄνω Cf. IV 8. 5 ; VI 9. 9.

Platon avait parlé dans la République du τόπος νοητός (VI. 508. B — 510 B, 516 A - C, 517 B) qui est encore le ciel astronomique, et dans le Phèdre (247 A-E, 248 B, 248 D - 249 A.) du lieu supra-céleste ὑπερουράνιος τόπος : Mr Robin (la théorie platonicienne de l'Amour pp. 83-84) voit même là un progrès du Phèdre sur la République — Aristote loue certains philosophes (sans doute les platoniciens) d'avoir appelé l'âme le lieu des idées τόπος εἴδων (de anima III. 4. 429 a 27-29) et c'est encore par un souvenir de tradition platonicienne que, pour Philon, le monde intelligible est un τόπος (de somn. I. 62 ; I. 117 ; de mut. nom. 135...)

(2) cf. Numénius (apud Euseb. praep. ev. XI. 22. 1) En se séparant des choses sensibles, on s'unit au Bien seul à seul τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον.

(3) cf. VI. 9. 11 — II 524^{30} : La vie des hommes divins et bienheureux est ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. VI. 7. 34 — 466^{22} : que l'âme mette tout de côté — ἵνα δέξηται μόνη I. 9. 7 — I. 93^{6} ἕως ἂν.,. αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ cf. V, I, 6 — II. 67^{32}.

Le moyen d'arriver là, c'est la vertu, la philosophie, l'amour, la dialectique, c'est la purification, c'est la prière. Non pas pourtant la prière vocale, car, bavardage de la matière, de cette *materia garrula* dont parle Proclus (1), elle n'est pour Plotin qu'une forme de la magie ; celui qu'on invoque est fasciné, comme à la vue d'un serpent (IV 4. 30), en vertu de la sympathie qui règne entre les parties du monde (IV. 4. 40) : quand vibre une corde de la lyre, toute la lyre se met à l'unisson.

Mais si l'action magique peut bien enchaîner les astres et capter leur bienveillance (2), elle est impuissante, quoiqu'en disent les « gnostiques », sur les êtres suprasensibles (11.9.14), elle est impuissante sur l'Un, car il est l'indépendance même, incapable de recevoir aucune détermination, immuable ; c'est à nous à tendre notre âme vers lui (τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον) (3), non par des paroles bruyantes οὐ λόγῳ γεγωνῷ (4) mais par une élévation silencieuse et pleine de recueillement.

En résumé, Plotin éprouve — avec violence — le désir de l'union à Dieu et la nécessité de la purification qui la prépare ; mais le sentiment accablant de l'infime créature en présence de son Créateur il ne semble pas le connaître, ni le cri confiant de l'âme opprimée vers un Rédempteur, ni la tendre piété que permet la foi en la paternité de Dieu, ni l'adoration soumise que commande son infinie majesté, ni la confusion de l'âme pécheresse en face de la sainteté offensée. Pour connaître ces attitudes essentielles de la priè-

(1) Proclus, *de prov. et fato* I, 42.

(2) IV. 3 11 ; IV. 4. 38, 40, 41.

(3) V. 1. 6. — II, 167^{29}.

(4) C'est une expression de Philon (Leg. alleg. III. 13), et c'est la pensée d'Apollonius de Tyane (cf. Eusèbe : *praep. evang.* IV 13. et *dem. evang.* III 3) : on doit honorer Dieu τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι.

re, il lui a manqué, comme à Epictète, de connaître « l'impuissance de l'homme », son indigence foncière, et comme il a dit que nous ne sommes rien sans Dieu qui nous soutient, de confesser que nous ne pouvons rien si Dieu ne nous aide et que la prière est pour nous aussi bien un besoin qu'un devoir. Il n'avait pas non plus la conception d'un Dieu qui entendît les prières de la terre, non seulement principe et fin de son œuvre, mais l'aimant, intimement présent au fond des âmes et percevant leurs soupirs, leurs élans, l'orientation même de leur volonté, désirant leur salut, conception qui peut être plus facilement déformée par les éléments anthropomorphiques, mais qui se révèle aussi plus riche de sentiment religieux, et, somme toute, plus digne de Dieu.

Un critique allemand qui s'est occupé, fort superficiellement, de reconnaître les relations entre Plotin et Origène, le Docteur Bestmann (1) pense que Plotin n'est pas un esprit religieux ; et voici la raison qu'il apporte : le divin n'est pas pour lui l'universel, le général immanent aux choses, l'infini dans le fini ; dans les Ennéades « erscheint das Göttliche als ein Partikulares ». Je serais curieux d'avoir les preuves de cette audacieuse affirmation. On verra plus loin que si l'Un n'est pas τὰ πάντα il est beaucoup moins encore τι τῶν πάντων (2), il est ὁμοῦ πάντα συνηθροισμένα..., tous ἅμα et non καθ' ἓν ἕκαστον (3). Tout est en lui ; il est l'unité du tout, principe et fin de toutes choses : εἰς ἓν πάντα ἀρχή, ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα (4). Tout vient de Dieu ; tout tend à Dieu ; je trouve pour ma part, et malgré les réserves faites, que c'est une doctrine très religieuse.

---

(1) Dr. Bestmann, *Origenes und Plotinos*. pp. 175-176.
(2) III 8. 8 — I. 343 6,7.
(3) III. 8. 9 et 10.
(4) III. 3. 7 — I. 260 1.

CHAPITRE SECOND

Le Désir

πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ ὥσπερ ἀπομεμαντευμένα ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι.
V. 5. 12 — II. 219 20.

§ 1. Les mots qui signifient le désir.

Plotin, quand il parle du désir — et il en parle souvent s'exprime en un vocabulaire extrêmement varié. C'est le legs de tous les penseurs de la Grèce.

Le plus souvent, dans un sens très large, pour signifier aussi bien les plus nobles aspirations de l'âme que ses infimes tendances, il parle d'ἔφεσις, d'ὄρεξις, de πόθος.

ἔφεσις.

C'est à dire tour à tour le désir du mal οἱ κακῶν ἐφιέμενοι (III. 5. 7 — I. 277^{4}), le désir de la génération ἔφεσις τοῦ γεννᾶν (III. 4. 2 — 1. 261^{31} cf. III. 5. 1. — 1. 269^{7}), le désir de la vie, le désir de l'être, le désir du mieux, du bien et du beau, de l'union avec Dieu : ἔφεσις πρὸς τὸ κρεῖττον (I. 4. 6 — I, 69^{25}), ἔφεσις ἀγαθοῦ (III. 5. 1. — I. 269^{18}) τοῦ ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ (III. 5. 6 — I. 275^{8}), ἔφεσις πρὸς ἀφὴν (VI. 9. 11 — II. 524^{3}).

ὄρεξις.

Pour Plotin, comme pour Aristote (1), l'ὄρεξις peut se dévoyer quand elle suit un raisonnement erroné, mais accompagnée d'un ὀρθὸς λογισμός elle devient ὀρθὴ ὄρεξις (2) (VI. 8. 2 — II. 480^{2}). Il y a l'ὄρεξις... ἐπὶ ἀφροδισίων (I. 1. 5. — I. 43^{15}) et l' ὄρεξις... τῶν νοητῶν (I. 2. 1 — I 50^{8}), l' ὄρε-

---

(1) Aristote — *de anima* l, III. 10. 433^{a}. 10 à 27.

(2) Tel est ordinairement le sens du mot dans l'école stoïcienne « Die Stoiker in der Regel mit ὄρεξις nur eine Thätigkeit des λογικὸν ἡγεμονικόν bezeichneten. » Bonhöffer *Epiktet und die Stoa.* p. 248.

ξις νοερά (IV. 8. 4 — II. 147[6]), ἡ ὄρεξις ἡ κατὰ νοῦν... ἡ ἐκ τοῦ νοεῖν (VI. 8. 3 — II. 481[26]), ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ (VI. 5. 1. passim).

πόθος.

πόθος paraît un double d'ἔρως qu'il accompagne avec une fidélité remarquable (1. 6. 7 — I. 93[10]) : ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους ! il s'agit du désir ardent de s'unir à Dieu : alors l'âme aime vraiment. Cf. 1. 93[16] ; καὶ πόθον καὶ ἔρωτα (1. 6. 4 — 1. 89[6]) ; (ἡ ψυχὴ) ἐγένετο ἐν πόθῳ et plus loin ψυχὴ ἐρᾷ... ἐκείνου (VI. 7. 31 — II. 462[28], 463[5]). Le mot n'est pourtant pas confisqué par cette forme excellente de l'amour : le πόθος se trouve partout : ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννῆσαν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ (V. 1. 6 — II. 169[12]).

Ces vocables se recouvrant en fait et servant à tous les usages, il n'est pas étonnant que dans les énumérations prolixes et quelque peu négligées qu'on trouve assez souvent dans les Ennéades, ils se remplacent avec indifférence (1) : nous pourrons donc nous aussi ne pas faire de différence entre eux.

ὁρμή.

Plotin parle encore d'ὁρμή et ce mot de la langue stoïcienne prend chez lui une signification élargie, n'exprimant plus seulement l'affinité ou l'élan aveugle inscrit dans la loi des êtres les plus matérialisés et qui constitue leur principe d'action nécessaire, mais aussi les tendances que la raison éclaire et en qui la liberté réside, non seulement

(1) Par exemple V. 5. 12 — II. 219[19] : ποθοῦσι καὶ ἐφίενται αὐτοῦ · πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται. Cf. 1. 6. 7 — I. 92[30, 31, 32] : ὀρέγεται . ἐφετόν.. ἔφεσις. VI. 5. 10 — II. 393[25] : ἀνήρτηται.. πόθῳ... Ἔρως . ἐφιέμενος.. ἀγαπῶν. VI. 7. 33 — II. 465[20, 21] : ὀρέγεται μὲν ψυχὴ οὐ λέγουσα διὰ τί τοιοῦτον ποθεῖ.

l'appétit des animaux, des enfants et des fous (V. 3. 12 — II 195[18] ; III. 1. 7), les condescendances indignes où l'âme aveuglément se laisse tomber ὁρμᾷ οἷον τυφλῇ τῇ φορᾷ χρωμένη (III. 1. 9 — I. 224[27]), mais la détermination de l'homme en qui règne « un logos pur et sans passion », seul véritablement libre : ταύτην μόνην τὴν ὁρμὴν φατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον (I. 225[1]). On retrouve donc ici la distinction en ὁρμὴ ὀρθή et οὐκ ὀρθή ; l'âme se pervertit quand elle quitte la voie droite pour s'élancer dans des chemins obliques οὐκ ὀρθαῖς... χρωμένη (I. 224[30]) : ὁρμή vient rejoindre ὄρεξις (1).

Désirer c'est encore προθυμεῖσθαι (cf. surtout V. 3. 12 — II 195[6-10]), ou en insistant sur l'attraction qui suspend les êtres à l'objet désiré, ἀνηρτῆσθαι qui évoque l'idée du retour : τὰ ἄλλα ἀνήρτηται εἰς αὐτὸ... πόθῳ ἐξευρόντα (VI. 5. 10-11, 393[23]), tandis que ἐξηρτῆσθαι (encore un souvenir d'Aristote) rappelant l'origine, la sortie, le terminus a quo ou ex quo (ἐκ), marque la dépendance par rapport au principe : ἐξήρτηται δὲ ψυχῆς ὡς ἐκείνης μὲν γενόμενος ὡς ἀρχῆς (III. 5. 7 - 1. 276[12]) (2) ; ou en faisant ressortir l'activité de la

(1) Les Stoïciens au contraire les distinguaient. Epictète (Diss. III. 2. 1) fixant les trois étapes de la perfection pose que le candidat à la sagesse doit s'exercer en premier lieu περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, en second lieu περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμάς ; il doit d'abord réformer les désirs délibérés (τὰς ὀρέξεις) qui se sont fourvoyés, puis s'en prendre aux mouvements indélibérés, aux tendances désordonnées qui, spontanément avant toute intervention de la raison, entraînent vers des objets délectables. — cf Ogereau. Essai sur le système philosophique des Stoïciens p. 171. BONHÖFFER (*Epiktet und die Stoa*, sur ὁρμή. p. 70 sqq ; 250 sqq...) place la différence foncière entre ὁρμή et ὄρεξις, en ce que, dans l'ὄρεξις, la volonté est encore pour ainsi dire éloignée de son objet, et non pas, comme dans l'ὁρμή, appliquée à l'accomplissement immédiat de ce qu'elle veut.

(2) cf. 1.7. 1. οὗ εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται est employé comme synonyme de τὸ οὗ πάντα ἐφίεται ; 1. 4. 8; 1. 8. 2; V. 6. 4; VI. 5. 12. Sur ἐξηρτῆσθαι, cf. 1. 6. 7; III. 2. 3; VI. 7. 42.

recherche industrieuse ; ζητεῖν (III. 8. 10...), σπεύδειν (ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, VI. 5. 1 - II. 384[26]), ἐνεργεῖν πρὸς ou περὶ ἀγαθόν, ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτὸ, ou la tension de l'effort : ἔκτασις (qui vient du stoïcisme V. 3. 12 — II. 195[12]), ou la lutte qui s'impose quand on veut arriver au Bien, l'opposition surmontée : ἀντιποιοῦνται.. τοῦ Πρώτου (V. 5. 12 — II. 220[9]), ou l'angoisse dont le désir travaille les âmes ὠδίς (1) (VI. 7. 26 — II. 457[9] ; V. 5. 5 — II. 212[23] ; IV. 6. 3 — II. 117[23] ; V. 3 17 — II. 201[22]) ; ἡ ψυχὴ ὠδίνει... χρὴ αὐτὴν ἤδη γεννῆσαι ἀΐξασαν πρὸς αὐτὸ πληρωθεῖσαν ὠδίνων.

ἔρως.

Le désir c'est aussi, c'est surtout, dans son sens le plus universel, l'Amour. Platon déjà avait « transposé » la conception courante de l'Eros et « c'est à ce titre d'aspiration vers le Bien qu'il lui assigne une place dans sa philosophie (2). »

L'amour est dès lors le lot commun de tous les hommes et si l'on ne dit pas qu'ils aiment tous, constamment, πάντες.. ἀεὶ, c'est parce que restreignant indûment la portée du mot on n'en recouvre d'ordinaire et au lieu du genre qu'une de ses espèces (3) Platon lui rend toute son extension. Plotin la lui garde. Nous avons remarqué déjà qu'il traite ἔρως et πόθοςcomme deux synonymes ; il assimile également ἔρως et ὄρεξις, l'amour étant l'acte de l'âme désirant le Bien (ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης III. 5. 4 — I. 273[11]. cf. 272[26]) ; ἔρως et ἔφεσις (τοῦ δὲ καλοῦ ὁ ἔρως... ὅτι δεῖ ἐφίεσθαι, V. 5. 12 — II 219[29] ; cf. VI. 5. 10

---

(1) C'est un mot de la langue de Platon. Rep. VI. 490 B.

(2) SOULHIÉ. *La notion platonicienne d'intermédiaire* p. 111 ; cf. GOMPERZ. *Les penseurs de la Grèce* trad. Reymond II. p. 406.

(3) BANQUET 205 A—B. ἀφελόντες γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα ἔρωτα.

— II. 393[27,28] ; ὁ ἔρως...ἐφιέμενος ; III. 5.7 — I. 276[21] ; III. 5. 1 — I. 269[6,7]) (1).

En fait entre tous ces termes ἔρως, ἔφεσις, πόθος, ὄρεξις, ὁρμή, il ne reste chez Plotin que des nuances, qui souvent s'effacent. Tous expriment le désir, le désir aux formes multiples, et comme lui se partagent en deux catégories répondant elles-mêmes à la grande division de l'être intelligible et sensible. Il y a le désir ou l'amour qui tend à monter, celui qui est mélangé et celui qui est pur, ou, pour employer les expressions de Plotin (c'est la seule classification de l'amour qu'on trouve dans les Ennéades), celui qui est une passion (πάθος) ou une maladie de l'âme aimant à contre-sens, et celui qui est un dieu (θεός) (2). C'est à peu près la division entre l'appétit sensible et l'appétit raisonnable, entre l'ἐπιθυμία et la βούλησις en qui Aristote, et les Stoïciens après lui (3), reconnaissaient deux formes de l'ὄρεξις, dont la première meut l'âme παρὰ τὸν

---

(1) ἔρως pourtant semble quelquefois s'opposer à ἔφεσις comme l'effet à la cause ; le désir produit l'amour, par exemple III. 5. 9 — I. 208[13] ἡ ἔφεσις... ἐγέννησε τὴν ἐνέργειαν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθὸν, ἔρωτα τοῦτον ὄντα, mais dans le même chapitre Plotin ne dit-il pas que le désir est le fait de l'amour ? ὁ δὲ (ὁ ἔρως) διὰ τὴν συνοῦσαν ἔνδειαν ἐφίεται (III. 5.7 — I. 276[21]), il faut admettre que dans le premier cas, ἔφεσις signifie plutôt indigence et besoin que désir — Le contexte, où ἔφεσις se trouve rapproché de ἔλλειψις, autorise cette interprétation : ἡ ἔλλειψις καὶ ἡ ἔφεσις καὶ τῶν λόγων ἡ μνήμη ὁμοῦ συνελθόντα ἐν ψυχῇ ἐγέννησε.

(2) III. 5. 4. L'Eros de l'âme d'en haut est un θεός, celui de l'âme mêlée à la matière, quoi qu'il tende au Bien, n'est qu'un δαίμων. Dans le Banquet de Platon, Pausanias apporte déjà cette distinction à Phèdre qui, citant Parménide, avait loué sans réserve Eros comme « le plus ancien, le plus vénérable, le plus puissant des dieux » (178 B ; 180 B) ; il réplique que tout amour n'est pas louable : ὁ Ἔρως οὐ πᾶς ἐστι καλός (181 A) ; il ne faut pas confondre l'Aphrodite céleste et l'Aphrodite commune — Quant à Socrate, il avait appris de Diotime qu'Eros n'est pas un dieu (202 C...) mais un démon καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξυ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ. cf. ARISTOTE *Métaph.* A. 4. 984[b]. 27—988[a]. 34.

(3) DIOG. VII. 116 ; cf. OGEREAU. *Essai sur le système philosophique des Stoïciens* p. 225.

λογισμόν et la seconde κατὰ τὸν λογισμόν (¹), la première vers le beau apparent, τὸ φαινόμενον καλόν, la seconde vers le beau véritable τὸ ὂν καλόν (²), vers le Bien (³).

βούλησις, ἐπιθυμία.

Pour Plotin aussi la βούλησις est désir du Bien (ἡ γὰρ βούλησις θέλει τὸ ἀγαθόν), désir raisonnable (βούλησις δὲ ἐλέχθη ὅτι κατὰ νοῦν), immatériel, spirituel (ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις) et libre (ἡ βούλησις ἡ κύρια καὶ ἐφ'ἑαυτῆς οὖσα VI. 8. 6—II. 485^{28}.), tandis que l'ἐπιθυμία est le fait d'une âme enfoncée dans le corps (εἰς τὸ εἴσω ἔδυ τοῦ σώματος IV. 8. 2 ; 1. 8. 15 — I. 115^{1}), appétit inférieur, recherche de ce qui est agréable et fuite de ce qui est pénible (IV. 4. 20 ; 1. 8. 15 — I. 115^{4}) (⁴).

Son triomphe est le règne du mal, κακία (VI. 4. 15). Ce sont les formes diverses d'une même tendance essentielle et bonne en soi (οἱ μὲν οὖν φύσει ἔρωτες καὶ κατὰ φύσιν καλοί III. 5. 7. — 1. 277^{8}) qui peut se dévoyer, mais dont le mouvement naturel pousse l'âme vers le Beau, le Bien dans ses images et en lui-même. Cette tendance foncière de l'âme, ἐνέργεια.. πρὸς τὸ ἀγαθόν (⁵), ἔρως... ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης (⁶), est le désir ou l'amour dont s'occupe notre étude.

(¹) Aristote, *de Anima* III. 10. 433^{a}, 24.
(²) Aristote. *Rhet* I. 10. 1369^{a} 2, 3.
(³) Aristote. *Metaph.* V. 7. 1072^{a} 27. 28.
(⁴) Avec Plotin il faut renoncer à la satisfaction de distribuer si non les concepts du moins leurs signes en catégories étanches, car il parle (III. 5. 9) d'une ἐπιθυμία τοῦ ἀγαθοῦ et laisse entendre par ailleurs (I. 4.6 —I. 69^{27}) qu'il y a un emploi du mot βούλησις – emploi « abusif », il est vrai — qui fait tomber ce mot jusque dans le domaine des choses nécessaires. De même chez Aristote, Rodier doit renoncer à fixer de façon tout à fait rigoureuse le sens de βούλησις (cf. notes sur le *De anima* p. 532).
(⁵) III. 5. 9 — I. 280^{14}.
(⁶) III. 5. 4—1. 273^{11}.

§ 2. L'analyse du désir.

1. L'être qui désire est un être en route vers l'avenir.

Plotin parlant de l'amour, περὶ ἔρωτος (¹), oppose l'être besogneux par nature ἄπορος τῇ ἑαυτοῦ φύσει, à celui qui est « plein » par nature ὅπερ πεπλήρωται τῇ ἑαυτοῦ φύσει, et remarque qu'au sujet de ce dernier seul on peut parler vraiment de plénitude μόνον γὰρ πληροῦται ἀληθῶς, car étant ce qu'il est par lui-même, il n'y a pas en lui de vide, pas de mouvements inquiets vers un complément. Il se suffit, αὐταρκὴς οὖν ἑαυτῷ, il ne cherche rien car il possède ce qu'il chercherait, s'il ne l'avait pas : il a en soi son bien ἔχει οὖν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀγαθόν (²). Mieux que celà — il s'agit alors de l'Un — il est à lui-même son propre bien. Dès lors, pourquoi regarderait-il πρὸς ἄλλο ? que pourrait-il désirer ?

Il est tout ce qu'il veut : son désir ne fait qu'un avec son essence (ταὐτὸ ἡ ἔφεσις καὶ ἡ οὐσία) (³), plein et content, par ce qu'il « est » vraiment. Dire de lui : il sera, ce serait le faire « déchoir du siège de l'être » (⁴).

Au contraire, un être qui désire est un être qui n'est pas complet (⁵), car il lui manque ce qu'il peut gagner ; c'est

(¹) III, 5. 7 — I. 276^{16}.
(²) V. 3. 16 — II. 200^{23}.
(³) VI. 8. 15 — II. 498^{28}.
(⁴) III. 7. 4. — I. 314^{3}.
(⁵) Cf. Platon *Banq.* 202 D. ἀλλὰ μὲν ''Ερωτά γε ὡμολόγηκας δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδεής ἐστιν — Cf. Lysis 216 C- 222 B, et sur la nature synthétique de l'Amour Robin, op. cit pp. 121 sqq.

un être qui a un avenir (εἰ γὰρ ἔσται, ἐλλεῖπον ἦν τοῦτο) (1) dont le présent est essentiellement indigent, un être qui n'est lui-même pleinement qu'en puissance, car son être consiste à devenir ; cela est si vrai que « si l'on enlevait aux êtres engendrés τὸ ἔσται, comme ils ne vivent que d'acquisitions, sur le champ ils cesseraient d'être » (III. 7, 4). Aussi l'univers se hâte-t-il, sans jamais s'arrêter (στῆναι οὐ θέλει), car il trouve son être à lui en agissant dans la variété et en tournant en cercle (2) mû par le désir d'être: ἕλκον τὸ εἶναι αὐτῷ ἐν τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν ἢ κινεῖσθαι κύκλῳ ἐφέσει τινι οὐσίας.

Cette analyse met en bonne lumière le nécessaire développement impliqué dans la nature de l'être fini, sa propriété essentielle de ne jamais épuiser ses virtualités, mais de rester toujours capable de plus, ce qui est sa manière à lui d'être illimité et de participer à l'infini de l'être. Sans doute l'objet du désir se trouve déjà en quelque manière dans le désir (3), de même que le terme est anticipé dans le mouvement, mais comme la limite de sa tendance, *limite* dont il peut s'approcher toujours davantage, sans jamais l'atteindre. Les séparer c'est rendre le désir contradictoire, et le désirant, inintelligible et inexistant; mais aussi les identifier serait nier le devenir qui est essentiel à l'être produit, par suite le détruire et le rendre impossible.

En réservant pour un autre chapitre des explications nécessaires, notons que cette analyse parait inclure un développement suivant le cours du temps, et par conséquent rendre impossible l'existence d'un être comme le νοῦς qui, sans succession dans la durée, est par essence élan vers Dieu ἀεὶ ἐφιέμενος καὶ αεὶ τυγχάνων. Il faut donc aller plus

(1) III. 7. 4 — I. 313[29].
(2) Pourquoi en cercle? — Cf. III. 2. 3; II. 2. 1 —: πανταχοῦ οἰσθήσεται καὶ οὐκ ἔξω · κύκλῳ ἄρα.
(3) voir chapitre IV.

avant et chercher dans les éléments du désir, le fondement d'une doctrine plus compréhensive. Nous le trouverons dans le mythe de la naissance d'Eros emprunté à Platon.

Il n'est pas sans intérêt de comparer les deux textes...

2. La nature synthétique du Désir.

Texte de Platon.

« ἅτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν πένης ἀεί ἐστι, καὶ πολλοῦ δεῖ ἁπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἴονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων ἀεὶ ἐνδείᾳ ξύνοικος · κατὰ δὲ αὖ τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεί τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητής, καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ πὰντος τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής.

(BANQUET 203 C. D.)

Interprétation de Plotin.

Après avoir rappelé qu'Eros est venu au monde τῆς Πενίας μετεχούσης φύσεως νοητοῦ... καὶ συμμιχθείσης ὡς εἴδους καὶ ἀοριστίας, Plotin poursuit :

Λόγος οὖν γενόμενος ἐν οὐ λόγῳ, ἀορίστῳ δὲ ἐφέσει καὶ ὑποστάσει ἀμυδρᾷ, ἐποίησε τὸ γενόμενον οὐ τέλειον οὐδὲ ἱκανόν, ἐλλιπὲς δὲ, ἅτε ἐξ ἐφέσεως ἀορίστου καὶ λόγου ἱκανοῦ γεγενημένον. καὶ ἔστι λόγος οὗτος οὐ καθαρός, ἅτε ἔχων ἐν αὐτῷ ἔφεσιν ἀόριστον καὶ ἄλογον καὶ ἄπειρον · οὐ γὰρ μήποτε πληρώσεται, ἕως ἂν ἔχῃ ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ἀορίστου φύσιν · ἐξήρτηται δὲ ψυχῆς, ὡς ἐξ ἐκείνης μὲν γενόμενος ὡς ἀρχῆς, μῖγμα δὲ ὢν ἐκ λόγου οὐ μείναντος ἐν αὐτῷ ἀλλὰ μιχθέντος ἀοριστίᾳ, οὐκ αὐτοῦ ἀνακραθέντος ἐκείνῃ, ἀλλὰ τοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐκείνῃ.

(ENN III 5. 7. — I 276[5]).

Le souvenir de Platon, non seulement du Banquet, mais du Lysis, du Phèdre, du Timée sera présent presque à chaque page de cet exposé ; et pourtant, comme le dit très justement Mr Robin [1], « les idées qu'on prête à Platon dans toutes ces constructions plus ou moins métaphysiques dépassent de beaucoup, si même elles lui ont jamais appartenu, le développement de sa pensée philosophique. » On suit la route qu'il a tracée, mais on va plus loin que lui : on précise ce qu'il avait laissé dans l'indétermination du mythe, on étend ses conclusions, on plie sa libre fantaisie aux exigences d'une logique devenue sévère, on l'interprète en fonction d'une philosophie plus vieille de 500 ans.

Le brillant discours de Diotime est, par une accumulation de vivantes images, le tableau d'un mendiant loqueteux, poussiéreux, va-nu-pieds misérable qui traîne par les chemins, mais aussi, insidieux, courageux, tenace, jamais à bout d'expédients et quelque peu sorcier. Tel est le fils de Poros et de Pénia ; et la description montre, sans insister, qu'il est un entre-deux, un intermédiaire : τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὖ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστί.

Cette dernière idée fait dans les Ennéades le centre de l'exposition,exposition traînante,embarrassée par des redites, où les mots à image ont fait place à des vocables abstraits εἶδος, λόγος. ἔφεσις ἀόριστος, ὑπόστασις ἀμυδρά, ἀορίστια.., peut-être pas encore aussi abstraits qu'il le faudrait ! qui montrent pourtant l'intention de faire, non de la poésie, mais de la philosophie. Or le devoir du philosophe, « de celui qui comprend », est d'extraire l'idée cachée et dispersée dans le mythe, de la reconstituer en laissant tomber toutes les fanfreluches du style -- Sur ce point, Plotin nous a exposé ses principes. « Les mythes, dit-il [2], pour être vraiment des mythes, doivent distribuer dans le temps et séparer (διαιρεῖν) les uns des autres des êtres qui en fait ne sont pas séparés, mais distincts seulement par leur rang ou par leur puissance ; ils font naître ce qui n'a jamais commencé, ils le divisent (διαιροῦσιν) ils enseignent ainsi ce qu'ils peuvent, et laissent à qui comprend le soin ne recomposer (συναιρεῖν) ».

(1) Robin : *op. cit.* p. 127 ; cf. p. 212, 217—218.
(2) III 5. 9 — I. 279 [19]...

Plotin propose ici sa reconstitution, συναίρεσις, (est-ce éclectisme et souci de conciliation ?), dans un vocabulaire très bigarré, fait de pièces et de morceaux, ramassés un peu de tous les côtés chez Platon, chez Aristote, chez les Stoïciens : la langue philosophique de cette époque s'est enrichie, mais elle a perdu de sa précision ; car le malheur est que chacun de ces mots emporte malgré tout avec soi un peu du système auquel il est arraché : source, sinon de contradictions, du moins d'imprécisions qui rendent bien difficile une construction tout à fait cohérente.

L'amour est un être mixte μῖγμα [1], μικτόν τι χρῆμα [2] qui participe à l'indigence sans être privé de toute abondance ; nature mélangée, comme celle de sa mère, d'« idée » et d'«intermination » ἐξ εἴδους καὶ ἀοριστίας ἐξ ἐφέσεως ἀορίστου καὶ λόγου ἱκανοῦ [3]. C'est dans cette synthèse d'éléments opposés, tous deux nécessaires et nécessairement en conflit, qu'il faut chercher la cause de l'agitation de l'amour, «chasseur» par nature et ennemi du repos, de ces élans sans cesse renouvelés où l'âme toute entière semble vouloir passer et qui n'obtiennent jamais que des possessions insuffisantes, tentatives vaines pour se hausser vers l'inaccessible et que l'insuccès ne décourage point. Tel un taon toujours harcelant, dont l'avidité n'est jamais assouvie (καὶ τυγχάνων, ἄπορος πάλιν), ou un récipient troué qui un instant parait se remplir, mais laisse échapper tout ce qu'on y verse.— (κἂν παραχρῆμα πληρωθῇ, οὐ στέγει) [4]

Le propre des « intermédiaires », êtres de conciliation, est de faire de l'unité, rapprochant les extrêmes et ietant des

(1) III. 5. 7 — I. 276 [13].
(2) III. 5. 9 — I. 280 [8].
(3) III. 5. 7 — I. 276 [2 8].
(4) III. 5. 7 — I. 276 [17-21].

ponts ; mais pour relier ils doivent prendre racine de part et d'autre, et tout en conservant les oppositions, sans quoi ce serait l'évanouissement dans la confusion, unir ces oppositions dans leur propre unité, pour leur permettre de se joindre (1). De là, une contradiction interne, un déséquilibre, qui, dans le désir et l'amour, se traduit par des tendances jamais satisfaites.

Faut-il pousser plus loin, et, décomposant cette nature synthétique, chercher dans l'un de ses éléments à l'exclusion de l'autre la force motrice du désir ?

3. La matière et le désir.

L'élément formel de cette synthèse est-il, comme on l'a prétendu parfois, la « pauvreté », l'« indigence », dont il est dit qu'elle est la cause du désir : διὰ τὴν συνοῦσαν ἔνδειαν ἐφίεται (2), ἧ πληροῦσθαι θέλει (3).

Et d'abord pour remplacer les métaphores, souvenirs du mythe, par des termes plus métaphysiques, la « pauvreté » est la même chose que la matière ὕλη (4), ὅτι καὶ ἡ ὕλη ἐνδεὴς τὰ πάντα (5). Elle est donc la même chose aussi que l'indéterminé, car la matière est l'indéterminé en tant que tel τὸ ἄπειρον καθ'ὅσον ἄπειρον, réceptacle de la détermination τοῦ πέρατος(6), et se définit par ces caractères: ἀόριστος, ἄπειρος, ἄποιος (7), ἀόριστος, ἄμορφος (8). Si l'on fait instance pour savoir ce qu'est cet indéterminé, Plotin répond en l'opposant au principe intelligible des choses : λόγος,

(1) Souilhé. *La notion platonicienne d'intermédiaire* pp. 248. 249.
(2) III. 5. 7—I. 276 [20].
(3) III. 5. 9—I, 280 [8].
(4) II. 4. 16.
(5) III. 5. 9—I. 280 [17]. Ce qui désire joue le rôle de matière par rapport à ce qu'il désire : οὕτω τοι ὁ ἔρως ὑλικός τις ἐστιν (III.5.9—I.280 [20 23])
(6) II. 4. 16—I. 65 [29].
(7) II. 4. 14—I 164 [10].
(8) II. 4. 2—I. 151 [23].

εἶδος : ἄπειρον μὲν δὴ παρ'αὐτῆς τὴν ὕλην λεκτέον ἀντιτάξει τῇ πρὸς τὸν λόγον (1), ἀόριστον ὅτι μὴ εἶδος (2). L'indéfini est ce qui n'est pas idée, rien en acte mais tout en puissance, πάντα δυνάμει (3). C'est l'autre (ἄλλο sans article, ou mieux ἄλλα au pluriel, ἵνα μὴ τῷ ἄλλο ἑνικῶς ὁρίσῃς, ἄλλα τῷ ἄλλο τὸ ἀόριστον ἐνδείξῃ (4) ; c'est la puissance toujours agitée, μήπω στᾶσα παρ'αὐτῆς ἐπὶ πᾶν εἶδος φερομένη δεῦρο κἀκεῖσε (5) dans laquelle, suivant Brochard, le Philèbe, le Phédon et le Timée font consister la matière, « quelque chose qui résulte de la juxtaposition de deux contraires dont l'incessante lutte produit le changement », une poussée aveugle, un remuement déréglé, qui, avide de forme (6), se jette d'instinct sur ce qui fera cesser son indétermination : ἐπὶ πᾶν εἶδος (7), ἐπὶ πάντα μεγέθη (8).

Voilà donc ce que Plotin entend par le « désir infini et indéterminé », ἔφεσις ἀόριστος καὶ ἄλογος καὶ ἄπειρος, l'immense vouloir-vivre qui agite la nature, qui en est le fond et comme un ressort toujours tendu (9) la poussant à la recherche de la détermination. C'est « l'insaisissable rien qui se glissant entre les Idées crée l'agitation sans fin. » Faudra-t-il donc dire que, dans les Ennéades comme dans la philosophie ancienne en général, c'est le sentiment de M. Bergson (10), le principe de mobilité dans les choses est la négation de la Forme, tandis que la Forme nécessairement définie en est l'élément immuable. Une telle manière de voir

(1) II. 4. 15—I. 165 [18].
(2) II. 4. 6.—I. 155 [17] ; cf. III. 6. 15.
(3) II. 5.4—I. 170 [25].
(4) II. 4. 13,—I. 163 [8].
(5) II. 4 11. — I. 160 [24].
(6) cf. Arist. Physiq. A 9. 192a, 22 ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος.
(7) II. 4. 11, I. 160 [25].
(8) VI. 3. 2—II. 328 [28].
(9) J'emprunte ces expressions à Cl. Piat. Aristote p. 23.
(10) Bergson *l'Evolution créatrice* p. 342—353.

semble confirmée par ce que dit Plotin quand il oppose l'εἶδος qui est là-haut et qui est ἐνέργεια καὶ κίνησις à celle qui est ici-bas dans la matière et qui est στάσις αὐτῆς (τῆς ὕλης) μᾶλλον καὶ οἷον ἡσυχία · ὁρίζει γὰρ ἀόριστον οὖσαν (1).

4. La forme et le désir.

Il faut pourtant compléter ce point de vue en étudiant à son tour l'autre élément du désir, dont les noms variés expriment la plénitude πόρος, εὐπορία, la raison λόγος, une affinité avec le monde des Idées. « Poros, écrit Mr Robin, c'est. . . cette partie de l'âme, qui sans être Idée, est apparentée aux Idées, qui, sans être dieu, est admise au festin des dieux (2) » mais, parce qu'elle n'est pas l'intelligible, elle ne peut goûter à l'intelligible sans en être enivrée, comme d'une boisson trop forte.

Si l'on tient les Idées pour des logoi (3), Poros est un logos inférieur, λόγος οὐ καθαρός, λόγος οὐ μείνας ἐν αὑτῷ, ἀλλὰ μιχθεὶς ἀοριστίᾳ (4), un logos qui n'est plus tout en lui mais se cherche, car au lieu de rester sagement en soi, il s'est, dans une audacieuse et folle aventure, mêlé à l'indétermination (allusion à la chute des âmes dans le sensible).

Logos déchu, il garde pourtant quelque chose de ses origines, une certaine ressemblance avec les Idées qui chez Plotin ne sont plus des formes abstraites, des entités logiques inertes, mais des âmes, mieux que cela des intelligences, des parties vivantes du νοῦς. Les logoi, dérivant des Idées, participent à leur vitalité ; ce sont des puissances actives ; ils sont même, dans le composé, le principe de l'action λόγος ποιῶν (5), ὄντος τοῦ λόγου οἷον ἐνεργείας τοιᾶςδε

(1) VI. 3. 2 — II. 328[23].

(2) Mr Robin, *Théorie platonicienne de l'Amour* p. 167, retrouve dans Plotin la véritable interprétation du mythe platonicien, mais « en des termes qui ne sont pas platoniciens ».

(3) VI. 2. 21 ; cf. VI. 8. 18.

(4) III. 5. 7.

(5) II. 7. 3. — I. 180[23,24,31] ; cf. IV. 3. 10. — II. 22[11] ; VI. 1. 10.

[τῆς ψυχῆς] (1). Chacun agit κατὰ φύσιν καὶ κατὰ λόγον (2). C'est le logos qui produit dans la matière, ὁ γὰρ λόγος ἐν ὕλῃ ποιεῖ (3), et quand les animaux engendrent, c'est que les logoi agissent en eux (4).

5. Le problème du devenir chez Plotin.

Voilà la difficulté retournée : ne faudra-t-il voir dans l'élément matériel qu'une simple passivité ? On le croirait, car il reçoit tout de la forme et se laisse faire docilement εὐάγωγος εἰς ἅπαντα, il n'est pas δύσεργος : ταύτῃ ἔσται ἡ ὕλη πάντη ᾗ τὸ ποιοῦν θέλει (5). Seule la forme est féconde μόνον γὰρ τὸ εἶδος γόνιμον, l'autre nature (la matière) est stérile : ἡ δὲ ἑτέρα φύσις, ἄγονος (6). Ainsi en changeant de point de départ, nous sommes arrivés à des conclusions tout opposées : d'un côté à une matière principe de mouvement, le logos étant immuable, de l'autre à un logos industrieux et à une matière purement passive.

Quand un problème aboutit à des solutions aussi divergentes, c'est d'ordinaire un signe qu'il est mal posé. On voudrait expliquer l'élan du désir par le conflit de deux facteurs, l'un purement dynamique, l'autre purement statique ; mais ce n'est pas ainsi que notre auteur comprend les choses ; il distribue même les rôles d'une façon qui, au premier abord, est assez difficile à saisir. Le désir est Pénia, ou indétermination, ou matière, « en tant qu'il veut se remplir », ᾗ πληροῦσθαι θέλει ; et il est Poros, ou forme, ou logos, « en tant qu'il cherche ce qui manque à ce qu'il a »

(1) VI. 7. 4 et 5 — II. 431[1].

(2) III. 2 17 — I 247[31] ; cf. Bouillet t. II. p. 64. 65. n. 1.

(3) II. 3. 17. — I. 149[9].

(4) III 8 7 — I. 339[24].

(5) II. 4. 8 — I 157[6]. cf. II 4. 15.

(6) III. 6 9 — I. 309[3].

ἢ οὗ ἔχει τὸ ἐλλεῖπον ζητεῖ. C'est donc des deux côtés, en tant qu'il est tendance : θέλει, ζητεῖ. Les éléments dans lesquels on le décompose, impliquent encore une recherche, un vouloir : on désire parce qu'on désire. Tant il est vrai qu'on n'analyse pas un progrès et que le mouvement n'est explicable que par le mouvement ; mais tandis que la pauvreté ou la matière est le principe de la recherche en général et représente ce qu'il y a d'indéterminé dans le désir τὸ ἀόριστον τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ἐπιθυμίας, son insatiable avidité (οὐ γὰρ μήποτε πληρώσεται, ἕως ἂν ἔχῃ ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ἀορίστου φύσιν) (1), le logos canalise pour ainsi dire ce désir, il le finalise en lui donnant comme terme un bien particulier, et lui fournit une satisfaction au moins provisoire : τὸ ἀμήχανον αὐτῷ διὰ τὴν ἔνδειαν, τὸ δὲ ποριστικὸν διὰ τὴν τοῦ λόγου φύσιν. (2)

Revoyons à la lumière de cette distinction les textes cités plus haut : la matière reste principe d'activité, désir mais désir indéterminé, ἔφεσις ἀόριστος, et à cause de son indétermination, agitation vaine et stérile. Quant à la forme dont on disait qu'elle était στάσις μᾶλλον καὶ οἷον ἡσυχία (1), qu'on remarque d'abord les mots : μᾶλλον, οἷον, qui nous mettent en garde contre des interprétations trop absolues, et insinuent que si cette forme matérielle est « statique » c'est surtout par comparaison avec l'Idée purement intelligible dont la pure activité n'est nullement dépendante de la matière.

Il y a plus. Dans ce chapitre (VI. 3.), Plotin traite des catégories ; il examine dans quelle mesure on peut appliquer au monde sensible celles du monde intelligible et si l'on ne pourrait pas les appliquer ἀνὰ λόγον... καὶ μὴ κατὰ ταὐτά.

(1) III. 5. 7.
(2) III. 5. 7. — I 276[22].
(3) VI. 3. 2.

Ainsi, de la catégorie de στάσις ne pourrait-on pas, à cause de son inertie (τὴν οὐκ ἔκστασιν), rapprocher la matière, et de la catégorie de κίνησις, la forme, puisqu'elle est comme la vie et la perfection de la matière (οἷον ζωήν τινα καὶ τελείωσιν τῆς ὕλης) ? — Comment cela serait-il possible, répond Plotin, alors que la matière est tirée en tous sens τῆς ὕλης.. ἐπὶ πάντα ἑλκομένης μέγεθη, et que la forme, au contraire de l'Idée, est στάσις μᾶλλον καὶ οἷον ἡσυχία, et il conclut que cette division de l'être sensible et ces catégories sont inacceptables : ταύτην μὲν οὖν τὴν διαίρεσιν ἀφετέον.

Ainsi la quasi stabilité de la forme ne l'empêche pas d'être vie et perfection. Il faudrait dire, je crois, que στάσις, ici, signifie moins immobilité que « immobilisation » et que οἷον ἡσυχία est moins le calme que la pacification. Le logos ou la forme est, si l'on veut, le repos de la matière, mais en ce sens qu'elle calme son agitation stérile, qu'elle la règle, qu'elle la spécifie, qu'elle la rend féconde ; la matière est un coursier indompté dont le logos tient les rênes.

Le désir est donc la résultante d'un couple de forces, la matière apportant en partage ses aspirations vagues, ses puissances bouillonnantes et indisciplinées, la logos figurant le principe d'ordre, la subordination à un but déterminé, la finalité, la fécondité. Et par le fait de sa contribution, chacun sacrifie quelque chose de lui-même, la matière, endiguée, perd ou semble perdre « l'infini » de son indétermination, la forme amoindrie et particularisée perd sa prérogative d'être universelle, en même temps que l'éclat de sa beauté intelligible.

N'y a-t-il pas là une difficulté sérieuse ? — Il faut l'avouer ; c'est même la difficulté fondamentale à laquelle on vient se heurter dès qu'on veut réduire le système à ses premiers principes. — Le désir n'a pas son explication adéquate dans l'un ou l'autre de ses éléments pris séparément, mais seulement dans leur synthèse. Or la notion de

synthèse, ἓν πολλά, si elle joue un rôle important dans cette philosophie, n'y est pas tirée au clair de façon satisfaisante. Est-elle réduction d'une multiplicité à l'unité, et par conséquent unité véritable ? ou simple juxtaposition, créant une coordination purement accidentelle ? Faute de concevoir le lien essentiel qui triompherait du multiple, Plotin, dans ses explications, ne s'élève pas à la notion d'une synthèse par union substantielle. Les conséquences sont considérables, non seulement dans son ascétisme, un ascétisme brutal qui procède par voie d'abstraction et de retranchement, non par redressement ou perfectionnement, mais dans sa conception de l'acte et de la puissance et par là dans tout le système auquel elle donne une apparence de dualisme souvent remarquée. — Elle rend tout changement inintelligible.

Chez Aristote, la matière, par son union à la forme, la sépare pour ainsi dire d'elle-même et met par suite entre l'être concret tel qu'il existe et son bien ou, si l'on veut, son idéal, une distance qu'il va tenter de franchir... pour se rejoindre ; la forme est ainsi principe de mouvement mais seulement en tant qu'elle est la fin, la fin particulière de l'être, son essence qu'il doit conquérir ; car, comme dit Aristote, la forme d'un individu et sa fin particulière sont une même chose : τὸ μὲν γὰρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι. (1). On comprend cela chez Aristote, à cause de l'union substantielle des éléments dans le composé. Plotin retient la conclusion et affirme que, la forme dans la matière étant dispersée, la tendance de l'être est vers l'unité pour réunir ces tronçons épars. Mais si la matière est seulement juxtaposée à la forme, à supposer même que leur union soit garantie par une intervention divine, comment peut-elle l'altérer ? Comment de leur juxtaposition

(1) Aristote. — *Phys.* B. 7. 198a, 25, 26. cf, Piat Aristote p. 91.

peut-il résulter un être en devenir ? Avec la notion de forme, celle de « puissance » est compromise, et, par suite, le progrès, le changement, le désir. Ainsi vaut contre Plotin l'objection d'Aristote contre la théorie des Idées, à savoir qu'elle laisse inexpliqué le devenir. Le devenir reste inexpliqué parceque entre les principes de l'être composé il n'y a pas d'union substantielle; et l'union n'est pas substantielle, parceque les principes préexistent à leur union, la matière étant considérée comme quelque chose et la forme s'ajoutant du dehors à ce quelque chose, ἤδη ὕλης οὔσης, ὕστερον τὸ εἶδος... (1).

Est-ce une réminiscence de Platon (2), ou une tournure

(1) V. 3. 20-II 33[24]. La matière préexiste non pas à toute forme, ni même à telle forme déterminée, puisqu'elle est le reflet sans vie de la dernière des formes, mais à son union avec la forme qui « s'approche d'elle ». Avant d'être unie, elle « est » déjà.., de cette existence assez mystérieuse de « non-être » qui lui est propre. Cependant, si Plotin rejette avec décision la thèse suivant laquelle l'âme est une ἀχώριστος ἐντελέχεια, il accepte que la forme, produite par l'Ame, est inséparable de la matière à laquelle elle vient s'adjoindre.

La matière et la forme ne s'unissent pas substantiellement comme chez Aristote, mais se composent et forment un mélange dont il faut chercher la formule dans le Timée : l'Ame elle-même y est représentée comme un composé, mais comme un « composé très bien fait », où « le même et l'autre sont combinés selon les nombres les plus harmonieux et selon les figures les plus parfaites ». Sans doute tout ce qui est composé peut être dissous, à la rigueur « le Démiurge pourrait détruire les mélanges qu'il a si habilement constitués, mais la perfection même de ces mélanges... nous garantit leur conservation. » (Robin. *La Théorie platonic. de l'Amour* p. 117); c'est une union où le lien n'est pas essentiel, mais en somme extrinsèque : il n'y a pas inséparabilité de droit.

(2) cf. Albert Rivaud *Le problème du Devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste.* Alcan 1906 p. 335. Platon insiste fort sur l'opposition de l'âme et du corps dans le Phédon, le Gorgias... « En réalité le corps et l'âme s'op-

d'esprit, habitude tenace d'un poète pour qui c'est un besoin de penser en images, ou seulement impuissance à remonter la pente naturelle de notre raison discursive qui morcelle le réel en « choses » isolées et indépendantes, et hypostasie tout ce que nous pensons... ? C'est une faiblesse, qui dans ce grand contempteur de la matière, ressemble fort à une revanche, que, lorsqu'il arrive au terme de ses explications, et, semble-t-il, à l'ultime tension de son effort métaphysique, il éprouve encore le besoin de noter sa pensée en termes d'images ou de sensations.

On dirait qu'il est lui-même pris par ce vertige dont il a finement parlé, qui, nous faisant redouter les approches de l'indéterminé comme le bord d'un abîme, nous porte à le représenter comme une chose. Il a fait cette remarque à propos de l'Un qui est l'Infini et l'Indéterminé par excès de réalité (1), (ὅσῳ δ'ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται μὴ οὐδὲν ἔχῃ), et à propos de la matière qui est l'indéterminé par extrême pauvreté (2) (ἡ ψυχὴ εὐθέως ἐπέβαλε τὸ εἶδος τῶν πραγμάτων αὐτῇ [τῇ ὕλῃ], ἀλγοῦσα τῷ ἀορίστῳ οἷον φόβῳ τοῦ ἔξω τῶν ὄντων εἶναι.) Aussi, bien qu'il dise et répète après Aristote que la matière est « privée de toute détermination πάντων ἔρημος (3), qu'elle n'est pas un corps (σῶμα), étant ἄποιος, mais seulement en puissance, il ne peut s'en tenir à cette sévère conception, « il jette » lui aussi sur elle « le manteau de la forme » (ἐπέβαλε τὸ εἶδος), un minimum de détermination, assez cependant pour

posent comme la nature la plus parfaite et la moins parfaite » ; il y a « différence, non de nature mais de perfection et de dignité ».

(1) VI. 9. 3 — II. 510 [27].
(2) II. 4. 10 — I. 159 [8].
(3) II. 4. 8 — I. 156 [32].

en faire « une chose » ἀνείδεόν τι (1), un non-être sans doute μὴ ὄν et même le plus non-être πλειόνως μὴ ὄν (2) ; mais l'expression même montre qu'il n'y a entre elle et les autres non-êtres, (car tout ce qui est sensible est non-être, comparé à l'Etre véritable), qu'une question de plus ou de moins ; un non-être qui est pourtant une image (3) : ἀσθενές τι καὶ ἀμυδρὸν εἴδωλον, ἐνεργείᾳ εἴδωλον (4), une οὐσία ψευδής, la lie amère des êtres supérieurs, « qui communique son amertume à l'univers » : οἷον ὑποστάθμης τῶν προηγουμένων πικρᾶς (5), bref quelque chose. La suite de cette étude le montrera encore avec plus d'évidence.

(1) II. 5. 4. — I. 170 [32].
(2) II. 5. 4 — I. 171 [5].
(3) III. 6. 7.
(4) II. 5. 5 — I. 171 [32].
(5) II. 3. 17 — I. 150 [1].

§ 3. L'objet du désir.

1. La fièvre de désir (ἡ ωδίς), qui tourmente tous les êtres, témoigne que pour chacun il existe un bien qui lui est propre μαρτυρεῖ ὅτι ἔστι τι ἀγαθὸν ἑκάστου (1) ». Cela est affirmé avec la belle confiance et l'imperturbable optimisme qui tient pour impossible que la nature désire en vain, car l'univers est ordonné et régi par une intelligence. L'existence du désir suppose celle du Bien ; s'il n'y avait pas de Bien, il n'y aurait pas de désir : Le Bien d'abord. Le principe d'Aristote (2) est repris par Plotin (3) « οὐχ ἡ ἔφεσις ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' ἡ ἔφεσις, ὅτι ἀγαθόν. En effet on ne désire que ce qui manque, et on ne manque pas de ce qui détruit ou amoindrit ; l'être ne cherche pas le non-être, mais ce qui lui donne le bien-être ou le lui conserve πᾶν δ'ὃ ἂν λέγηται 'ενδεές, τοῦ εὖ καὶ τοῦ σώζοντός 'εστιν ἐνδεές (4), c'est à dire son bien, ἀγαθόν ἐστιν αὐτῷ ἐκεῖνο (5).

2. Le désir tend donc à un perfectionnement par le bien proportionné, à un complément (πλήρωσις) car il lui manque quelque chose, à un achèvement (τελείωσις) de ce qu'il a d'imparfait (6), il tend à passer de l'indétermination au déterminé, de la puissance à l'acte. C'est une marche

(1) VI. 7. 26—II. 457^{9}. cf. VI. 7. 28.
(2) ARISTOTE. *Metaph.* l. XII. c. 7.
(3) VI. 7. 26, 27.
(4) VI. 9. 6—II. 516^{32}. Je change la ponctuation de l'édition Volkmann, qui met la virgule après εὖ.
(5) VI. 7. 27. – II. 458^{10}.
(6) VI. 3. 4.

vers l'avenir (πρὸς τὸ ἐσόμενον), qui est une marche au progrès ; πρὸς τὸ κρεῖττον καὶ τὸ ἀγαθόν. (1)

Le progrès que chacun recherche est un achèvement de son être ; s'il est en devenir, c'est qu'il ne se possède pas, mais que dispersé dans l'espace et le temps il est en quelque sorte hors de lui-même et cherche à se conquérir : ἕκαστον γὰρ οὐκ ἄλλο, ἀλλ' αὐτὸ ζητεῖ. ἡ δ'ἔξω πορεία μάταιος ἢ ἀναγκαία (2). Faut-il donc dire avec Aristote que l'amitié qu'on a pour ses amis semble tirer son origine de l'affection qu'on a pour soi-même, ou, selon la bouffonnerie que le Banquet prête à Aristophane, que par l'amour chacun a pour tout but de retrouver la partie de soi-même dont il a été séparé et qui manque à l'unité primitive ?

C'est une objection qu'on s'est faite peut-être quand on a vu Plotin assimiler l'amour au désir, et fonder le désir sur le besoin – N'est-ce pas enfermer l'amour en lui-même, en dépit de sa tendance qui semble pourtant bien le

(1) III. 5. 9—I. 280^{6} ; cf. I. 4. 6—I. 69^{25} : αὐτὴ δὲ ἡ ἔφεσις πρὸς τὸ κρεῖττον αὐτῆς, οὗ ἐγγενομένου ἀποπεπλήρωται καί ἔστη, καί οὗτος ὁ βουλητὸς ὄντως βίος. Ainsi Platon dans le Banquet fait dire au poète Agathon que toutes les sciences et tous les arts sont dus à Eros, car ils sont sortis d'un désir qui cherchait à se satisfaire.

(2) VI. 5. 1. II. 384^{25} Le désir du bien qui est l'ancienne nature pousse véritablement chacun des êtres à être un, c'est à dire à être soi-même : ἡ ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις ἐφ'ἑαυτήν. Τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει, τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν · τοῦτό δ'ἔστι τὸ εἶναι μίαν.

Chez Aristote aussi toute tendance est vers un bien : c'est le mouvement d'un être qui tend à se compléter ; cf. RODIER. *Notes sur le traité de l'âme* ad I. 3. 406 b. 25, p. 89. Ce qui meut l'animal, ce n'est pas la forme qu'il possède, c'est la forme parfaite et achevée qu'il devrait posséder pour réaliser pleinement son essence ; *c'est, en un mot, le désirable...* A la question de savoir pourquoi l'animal se meut ainsi, il n'y a rien à répondre, si non que c'est précisément parce qu'il est tel animal. *La nature consiste dans sa tendance à se mouvoir spontanément de cette façon...»* cf. *ibid.* p. 117. 123.

porter au dehors à se donner ? n'est-ce pas confondre l'amour, ce qu'il y a de plus magnanime et de plus libéral dans l'âme humaine, avec l'amour-propre, qui est ce qu'il y a de plus étroit ? Car si je n'aime que ce qui me manque, si toutes mes démarches tendent en fin de compte à me compléter moi-même, c'est toujours et partout moi-même que j'aime Est-ce que j'aime vraiment ?. « L'amour vrai ne commence que là où cesse la fatalité des besoins ; il se montre avec la liberté d'une nature qui donne parce qu'elle est riche... Si le désir est le fils de la Pauvreté et de la Richesse, l'amour pur est la richesse même. Aussi l'être le meilleur en soi et qui a le moins besoin d'autrui est cependant le meilleur pour les autres.. ; c'est celui qui donne le plus et qui demande le moins [1] ». C'est vrai, et ces réflexions méritent l'attention de ceux qui, avec Ed. Caird, sous prétexte qu'alors il n'y a plus moyen de descendre de l'Etre absolu aux êtres relatifs, ni de rendre raison de l'existence du monde et de sa dépendance vis-à-vis de Dieu, reprochent à Plotin d'avoir retranché de l'Absolu tout besoin et tout désir. Mais, laissant de côté les mystères de l'Infini, est-il possible dans un être en devenir comme le nôtre de séparer l'amour du désir, et pourrions nous aimer quelque chose qui n'aurait aucun intérêt pour nous ? D'un côté, il semble que s'il est amour-propre, il n'est plus amour mais égoïsme ; et de l'autre, que sans amour-propre, l'amour est impossible.

En face de ce problème, quelle est la position de Plotin ? Il reste vrai que ce qu'on cherche, ce n'est jamais un autre, mais soi-même. L'homme n'étant pas pour Plotin une fin en soi, il faut cependant pousser plus avant et se demander pourquoi soi-même on se recherche : c'est en vertu d'un amour plus foncier qui s'il coïncide en partie

---

(1) Fouillée, *la Philosophie de Platon*. t. IV. p. 113.

avec l'amour de soi, le dépasse et en donne raison, l'amour de quelqu'un qui n'est pas « autre » (car l'autre, pour Plotin, c'est l'extérieur, c'est l'inférieur), mais qui est nous-même tout en nous dépassant de son inaccessible transcendance [1].

Le fondement du Désir n'est pas un amour-propre exclusif de tout autre amour, mais l'amour du Bien qui englobe dans son universalité notre bien propre : on n'aime que ce qui est informé par le Bien ἀγαθοειδές et à cause de cette trace du Bien qui « le colore » [2], en sorte que se chercher soi-même comme il faut c'est chercher en même temps le Bien qui est Dieu. [3] Cela est tellement vrai que si quelquefois, si souvent ce désir s'égare, si l'homme se laisse entraîner par des penchants irrationnels, s'il poursuit ce qui n'est pas le Bien comme si c'était le Bien, c'est qu'en fait il est mené sans le savoir où il ne voudrait pas aller, trompé par une ressemblance, ensorcelé aux charmes séducteurs de cette grande magicienne qui est la Nature [4]. Même alors, malgré tout, c'est encore le Bien qu'il veut, quand il poursuit le mirage d'une apparence : δεῖ ἄρα τινα εἶναι ὁμοίωσιν καθ' ἣν ἠπάτηται [5].

Sur cet objet du désir, il faut, à la suite de Plotin, entrer dans quelques détails. Au fond de l'âme, il y a d'abord *un désir d'être*, le désir de l'être sans déclin, éternel et sta-

---

(1) cf. ch. IV.

(2) VI. 7. 22.

(3) cf. VI 7. 41 ; VI. 9. 6 ; V. 5. 13 ; III. 9. 3.

(4) Plotin dit agréablement : le Beau détourne du bien τοὺς οὐκ εἰδότας, ὥσπερ ἀπὸ πατρὸς τὸ ἐρώμενον · νεώτερον γὰρ (οὐ χρόνῳ, ἀλλὰ τῷ ἀληθεῖ) V. 5. 12. II. 220[23]. En fait, ces gens s'égarent, οἷον ὁδοῦ ὀλισθήσαντες ... διὰ τὸ καλὸν εἰς αἰσχρὸν πεσόντες ... καὶ γὰρ ἡ ἀγαθοῦ ἔφεσις ἔχει εἰς κακὸν τὴν ἔκπτωσιν πολλάκις (III. 5. 1 — 1. 269[5,17]).

(5) VI. 7. 26.

ble, qui ne se fatigue pas à chercher, parce qu'il est (1) ; un désir d'identité, de permanence et de repos, un désir de perpétuité ; c'est même là, comme le notaient déjà Platon dans le Banquet, et Aristote dans le de anima (2), le mobile qui d'instinct pousse à la génération (3) ; ce n'est pas un désir d'inertie, car si l'être s'oppose au devenir γένεσις et au mouvement κίνησις, il ne s'oppose pas à l'acte, qui ne répugne même pas à la simplicité du 1er principe ; c'est au contraire un désir d'activité sous sa forme la plus parfaite, la θεωρία, car toutes choses désirent la contemplation (4), toute action est un effort vers la contemplation (5). C'est un désir d'être et de repos dans la contemplation.

Comment Plotin se représentait la vie bienheureuse du κόσμος νοητός, bien qu'elle ne fût pas encore pour lui le bonheur parfait, il est intéressant de l'apprendre (6). Une vie qui n'est pas une fatigue, mais une sagesse ἡ δὲ ζωὴ σοφία (7), une sagesse qui ne demande ni raisonnement, ni recherche, qui est l'être même ἡ οὐσία αὐτὴ σοφία, une contemplation qui ne produit pas la satiété, parceque la plénitude n'y vient pas de ce qu'un vide a été rempli οὔτε γὰρ κένωσις.

Héraclite avait dit (8) πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, sentence désolante qui condamnait toutes choses à des vicissitudes sans terme, au mouvement sans repos : la génération

(1) III. 7. 6. — cf. PLATON. *Banquet* 207d : « ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος. » De même [illegible] 74d-75d

(2) ARISTOTE. *de anima* II. 4.

(3) III. 5. 1 — I. 268[25]...

(4) III. 8. procem.

(5) cf. Arnou : πρᾶξις et θεωρία dans la philosophie de Plotin.

(6) V. 8. 4 — II. 236[10].

(7) Par σοφία Plotin entend, je crois, une connaissance qui, possédant son objet, ne fait qu'un avec lui. La sagesse première est l'essence véritable. V. 8. 6. — II. 237[29], cf. V. 8. 5. — II. 236[21] ; 237[3].

(8) cf. PLATON *Cratyle* 402 A.

des hommes au destin rapide devait poursuivre sans fin sa course sans espoir. Plotin dirait bien, lui aussi, πάντα χωρεῖ, puisqu'il dit πάντα ἐφίεται : universel écoulement, si l'on veut ; mais cet écoulement est orienté, c'est une avance, προχωρεῖ ; c'est un progrès vers une limite qui n'est pas dans le devenir, elle, mais qui est stable. Je ne sais si je me trompe, mais dans l'insistance de Plotin à répéter : μένει... μένει (1) je crois reconnaître un accent presque triomphant qui salue le vainqueur du devenir, celui dont la permanence immuable donne seule un sens à la vie. L'homme peut s'avancer vers l'avenir dans un optimisme confiant, par un chemin illuminé de certitude et d'espérance, car il aboutit à l'Etre.

Ce désir d'être est aussi *désir d'unité* : c'est tout un, car naturellement, ce qui est multiple cherche à se ramasser, à se recueillir pour se mieux posséder (2), et ce qui ne se suffit pas cherche à se compléter en s'unissant aux autres. L'origine de la douleur, τὸ ἀλγεῖν, est pour Plotin : « quand deux veulent être un (ὅταν δύο ἐθέλῃ ἓν εἶναι) et n'y parviennent pas (ἐν τῷ οὐκ ἐᾶσθαι εἶναι ἕν) ». De même que le désir de l'être propre est comme perdu dans une tendance plus profonde et plus universelle, le désir de l'Etre, de même, c'est plutôt vers l'Unité qu'on tend que vers son unité ; on ne peut d'ailleurs les atteindre séparément, car on se trouve soi-même tout à fait en trouvant l'Un.

L'âme ayant de telles ambitions, *rien ici-bas ne peut la*

(1) cf. ch. III.

(2) cf. VI. 9. 6 — II. 516[8] : πᾶν δὲ πολὺ καὶ μὴ ἓν ἐνδεὲς ἐκ πόλλων γενόμενον · δεῖται οὖν αὐτοῦ ἡ οὐσία ἓν εἶναι. VI. 6. 1 — II. 399[6] ὅτι δὲ ἔχει ἕν, ἔχει ἑαυτό. cf. VI. 5. 1—II. 384[26]. V. 8. 1—II. 231[25] καὶ γὰρ ὅσῳ ἰὸν εἰς τὴν ὕλην ἐκτέταται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἑνὶ μένοντος ἀφίσταται γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν διιστάμενον ... La multiplicité est un facteur d'infériorité (VI. 7. 8), comme la grandeur matérielle et pour la même raison.

fixer. *Le plaisir* ne lui suffit pas, que procurent les choses sensibles ; aussi va-t-elle de l'une à l'autre essayant de trouver dans la diversité du multiple le rassasiement que seule peut donner la calme possession de l'unité permanente : effort inutile : son inconstance trahit leur insuffisance (1) διὸ καὶ ἡ ἡδονὴ οὐκ αὔταρκες, οὐ γὰρ ἀγαπᾶτα ὗτον... ἄλλο γὰρ ἀεὶ τὸ ἐφ'ᾧ ἥδεται.

C'est aussi pour cela que *la beauté* ne satisfait pas les âmes ; elle les tourmente plutôt par le désir que nécessairement elle inspire, excitant une inquiète admiration, une surprise, un plaisir mêlé de douleur (2). θάμβος ἔχει καὶ ἐκπλῆξιν καὶ συμμιγῆ τῷ ἀλγύνοντι τὴν ἡδονήν. « Il y a dans la beauté quelque chose d'irréductiblement objectif qui reste toujours extérieur et distant, qui, tout en attirant invinciblement, résiste à l'avidité la plus conquérante et n'est jamais entièrement à nous. Quand on la voit, on ne peut s'empêcher de la désirer et le désir ne peut jamais s'en emparer complètement. »

Les amants du beau eux-mêmes pensent qu'il est beau pour lui-même et non pas pour eux αὐτῷ οἴονται εἶναι, ἀλλὰ οὐκ αὐτοῖς. La beauté appartient à qui la possède, et non à qui la désire τοῦ γὰρ ἔχοντος τὸ κάλλος εἶναι. Ici encore, insuffisance et désillusion. »

Notre Bien est là-haut comme en témoigne l'amour qui est en nous, cet amour époux des âmes, comme dit la fable ; car l'âme, différente de Dieu mais venant de lui, l'aime nécessairement : ἐπεὶ γὰρ ἕτερον θεοῦ ἐκείνη, ἐξ ἐκείνου δὲ, ἐρᾷ αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης (1). Là-haut, elle a un amour céleste. Ici bas, elle le prostitue... Tant qu'elle est fidèle à sa nature, c'est Dieu qu'elle aime : ἐρᾷ οὖν κατὰ φύσιν ἔχουσα ψυχὴ θεοῦ... Tout ce qu'on aime ici-bas est mortel

(1) VI. 7. 26 — II. 457 18.
(2) V. 5. 12 — II, 220 21

et nuisible : semblants d'amour qui passent et dégénèrent parceque ce n'est pas cela qu'on aime vraiment, ce n'est pas notre bien ni ce que nous cherchons. Là-haut est celui qu'on aime vraiment, auquel on peut s'unir, que l'on peut posséder, parce qu'il n'est pas enveloppé de chairs au dehors. » (1)

Mais pourquoi le νοῦς ne nous suffirait-il pas ? N'est-il pas le souverain Bien ? Plotin se le demande : τί οὖν οὐστησόμεθα, φήσει τις, εἰς νοῦν καὶ τοῦτο τὸ ἀγαθὸν θησόμεθα ; (2) car enfin l'âme et la vie sont des traces du νοῦς et l'âme le désire.. C'est vrai, mais « le νοῦς n'est pas le dernier, il n'est pas désiré par tous, tandis que tout désire le Bien ; les êtres qui n'ont pas le νοῦς ne cherchent pas à acquérir le νοῦς, et ceux qui l'ont ne s'en tiennent pas là mais cherchent encore le Bien ; on cherche le νοῦς en suite d'un raisonnement, mais le Bien avant toute raison πρὸ τοῦ λόγου : si l'on désire vivre et toujours être et toujours agir, ce n'est point parceque ce qu'on désire est νοῦς, mais parce qu'il est Bien et vient du Bien et va au Bien : οὐχ ᾗ νοῦς ἂν εἴη τὸ ἐφετόν, ἀλλ' ᾗ ἀγαθὸν καὶ ἀπὸ ἀγαθοῦ καὶ εἰς ἀγαθόν. »

Ce qui rend et le νοῦς et la vie désirables, c'est qu'ils ont en eux la forme du Bien (ἔφεσιν δὲ εἶναι καὶ τούτων, καθ' ὅσον ἀγαθοειδῆ), la vie, parce qu'elle est l'acte du Bien ἀγαθοῦ ἐνέργειαν ou plutôt un acte qui vient du Bien ἐκ τἀγαθοῦ ἐνέργειαν, le νοῦς parce qu'il est cet acte déjà déterminé ἤδη ὁρισθεῖσαν ἐνέργειαν (3).

« *Rien n'est désirable que par le Bien qui le colore* ; c'est le Bien qui donne des grâces et à qui désire de l'amour. Dès qu'elle a reçu en soi un écoulement de là-haut l'âme s'agite, se démène comme une bacchante, est remplie d'ai-

(1) VI. 9, 9 — I. 521 15.
(2) VI. 7. 20.
(3) II. 7. 21.

guillons et devient amour ; auparavant, elle ne s'émeut pas même pour le νοῦς ; il est beau pourtant, mais c'est une beauté sans action tant qu'elle n'a pas reçu la lumière du Bien ; aussi l'âme reste affaissée sur elle-même (ὑπτία τε ἀναπέπτωκεν ἡ ψυχὴ παρ' αὑτῆς), n'a de goût pour rien, et même en présence du νοῦς elle est insensible à son égard. Mais dès que descend sur elle la douce chaleur de là-haut, elle reprend des forces, elle s'éveille, en vérité elle ouvre ses ailes ; et tant qu'il y a quelque chose au-dessus de ce qui lui est présent, elle monte naturellement plus haut, attirée par celui qui donne l'amour ; elle dépasse le νοῦς, mais ne peut aller au delà du Bien, car il n'y a rien au delà. Si elle s'arrête au νοῦς, elle voit certes de belles et nobles choses, mais elle n'a pas encore tout à fait ce qu'elle cherche. Tel un visage qui, malgré sa beauté, ne peut attirer les regards, car il lui manque le reflet de grâce qui est la fleur de la beauté. » (1)

Et puis, le νοῦς lui aussi enveloppe nécessairement une dualité. Or l'âme aspire à l'unité parfaite. La pensée est encore en mouvement et l'âme souhaite n'avoir plus aucun mouvement, elle cherche un repos qui ne soit pas seulement ἐρημία, mais στάσις (2). Elle tend à ce qui n'a pas de forme (que voilà un sentiment qui n'est guère grec !), car la forme est nécessairement quelque chose de mesuré, nous dirions de fini, qui ne saurait être ni πᾶν, ni αὐταρκές, ni παρ'αὑτοῦ, mais mélangé (3).

Cherchant l'objet dont la possession mettra au repos notre inquiétude (4), Plotin pose ce principe (5) : Le signe

(1) VI, 7. 22.
(2) VI. 7. 35 — II. 468 [2].
(3) VI. 7. 33 — II. 465 [25].
(4) VI. 7. 15.sqq.
(5) VI. 7. 26.

qu'un être a trouvé son bien est qu'il se trouve mieux et que sans regrets, comblé, il reste comme il est, sans chercher autre chose : καὶ μὴ ἄλλο ζητῇ Or, « tous les êtres, tant qu'ils ne possèdent pas le Bien, veulent changer ; dès qu'ils l'ont, ils veulent être comme ils sont » (1) ; arrivés là, tous se déclarent satisfaits : ils pensent avoir atteint leur fin : οἴονται δὲ τἀγαθὸν λαβόντες ἀρκεῖν αὐτοῖς ἅπαντες · εἰς γὰρ τὸ τέλος ἀφῖχθαι (2). C'est le terminus : τέλος πορείας (3).

Toutes les voies qui montent de beauté en beauté, d'unité en unité, aboutissent là, à celui qui est à la fois le premier et le dernier.

La vue du Beau sensible produit dans le véritable amant qui est aussi le vrai philosophe un désir douloureux, tourment comparable au mal d'enfant, aux élans passionnés de l'amour, qui le lance à la recherche d'une beauté moins trompeuse ; οὐκ ἀνασχόμενος δὲ τοῦ ἐν σώματι κάλλους. Cela ne lui suffit pas : il prend son essor vers les beautés de l'âme ἀλλὰ ἔνθεν ἀναφυγὼν ἐπὶ τὰ τῆς ψυχῆς κάλλη, et puis, plus haut, vers leur cause (πάλιν αὖ ἐπαναβαίνει ἐπὶ τὴν τῶν ἐν ψυχῇ καλῶν αἰτίαν, et plus haut encore, καὶ εἴ τι ἂν πάλιν αὖ πρὸ τούτου, ἕως ἐπ' ἔσχατον ἥκῃ τὸ πρῶτον, ὃ παρ' αὑτοῦ καλὸν · ἔνθα καὶ ἐλθών, ὠδῖνος παύσεται, πρότερον δὲ οὔ (4).

L'ascension partout cherche l'Un : ἡ ἀναγωγὴ πανταχοῦ ἐφ'ἕν, chaque chose particulière peut être ramenée à une

(1) VI. 9. 9.
(2) V. 5. 12 — II. 220 [2].
(3) VI. 9. 11 — II. 524 [25].
(4) V. 9.2 ; cf. PLATON. *Rep.* VI. 490. B. Le vrai philosophe (ὅγε ὄντως φιλομαθής) ne doit pas s'arrêter à ce qui est du ressort de la δόξα, mais, sans se relâcher, essayer d'atteindre l'être véritable par cette partie de lui-même qui lui est apparentée οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος πρίν... καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος · πρὶν δ'οὔ. L'imitation est évidente, mais le terme de l'ἔρως chez Platon est l'essence intelligible.

unité ; l'univers (τὸ πᾶν) à l'unité qui est avant lui et qui n'est pas l'unité absolue (οὐχ ἁπλῶς ἕν), jusqu'à ce qu'on en vienne enfin à cette unité absolue : τοῦτο δὲ οὐκέτι ἐπ' ἄλλο (¹).

La montée ou « anabase » va d'un être à celui qui est au-dessus de lui ; là est son bien : marche ascendante ἐπὶ μεῖζον ἀεί qui ne s'arrête que quand on ne peut plus monter (²). τότε δὲ στήσεται ἐπ' ἐσχάτῳ, μεθ' ὃ οὐδὲν ἔστιν εἰς τὸ ἄνω λαβεῖν καὶ τοῦτο τὸ πρῶτον καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ μάλιστα κυρίως ἔσται καὶ αἴτιον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις (³).

Dire que tous les êtres aspirent au Premier et que, quelque objet qu'on leur montre, ils cherchent toujours au-delà, c'est dire que la fin qui les attire est le principe dont la fécondité sans jalousie leur a donné naissance, fin universelle, parce qu'il est principe universel : la fin dernière est la première des causes : τέλος ἅπασιν ἡ ἀρχή (⁵).

C'est une vérité constamment affirmée : τὸ μὲν γὰρ εἰς ὃ πάντα, ἀρχὴ ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα (XLII. III. 3. 7 — I. 260[1]).

τοῦτο αὐτῇ (à l'âme) ἀρχὴ καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν ὅτι ἐκεῖθεν, τέλος δὲ ὅτι τὸ ἀγαθὸν ἐκεῖ... ἐπεὶ γὰρ ἕτερον θεοῦ ἐκείνη ἐξ ἐκείνου δὲ, ἐρᾷ αὐτοῦ ἐξ ἀναγκῆς : l'âme étant différente de Dieu, mais venant de lui, l'aime nécessairement (IX. VI. 9. 9 — II. 521[7-13]) (⁶).

En effet, ce que le désir cherche, nous l'avons dit,

(¹) III, 8. 9.

(²) Négligence de langage : à quelques lignes de distance le même mot : ἔσχατον désigne le premier principe et le dernier des êtres cf. t. II. p. 456, ligne. 17 et ligne 21.

(³) VI. 7. 25.

(⁴) VI. 7. 33 ; cf. VI. 8. 7, V. 5. 12, V. 3. 17.

(⁵) XXVII. III. 8. 7. — I. 339[23]. Le premier des chiffres romains indique ici le numéro d'ordre des chapitres dans le canon porphyrien.

(⁶) C'est bien la pensée de Plotin : l'abondance des textes et leur clarté ne laissent place à aucun doute :

ἔστι δὲ τοῦτο (le Bien) εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὗ πάντα τὰ

c'est la τελείωσις ; le mot est à noter (¹). Dans la langue des mystères, il signifiait l'initiation ; au sens propre, il exprime l'achèvement d'un être qui est arrivé à sa fin τέλος : le désir est essentiellement tendance vers une fin. Mais cette fin dont la recherche grandit un être et dont la possession, si elle est possible, le parfait, où la trouver, si ce n'est dans les ascendants de cet être, qui lui étant supérieurs possèdent ce qui lui manque ? en désirant ce qui lui manque, il désire donc ce qui est au-dessus de lui (²) : on est indigent, dit Plotin, parce qu'on désire son principe : ὅτι γὰρ ἐνδεές, ἐφιέμενον ἀρχῆς ἐνδεές (³) La cause efficiente est pour ses effets objet d'appétit, et la fin dernière de toutes les aspirations, le but ultime de tous les efforts, est le principe premier, celui qui rend raison de tout, qui suffit à tout comme il se suffit à lui-même.

De ce principe qui domine toute la philosophie de Plo-

ὄντα ἐφίεται, ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ κἀκείνου δεόμενα (XLV. 1. 8. 2 — I. 100[2]).

Le νοῦς tend vers l'Un parce qu'il en vient : ἤδη γὰρ ἔχει τὸ πρὸς αὐτὸ, ἐξ αὐτοῦ ὁρμώμενον (XXXVI. VI.8. 4. — II. 483[7]).

Ζωὴ πρὸς ἐκεῖνο τούτῳ ἐξημμένη ἐκείνου,.. πρὸς ἐκεῖνο ζῶσα. ἐκεῖνο γὰρ αὐτοῦ ἀρχή (XLIII. V. 3. 16 — II. 200[28]).

Les âmes ont un désir intellectuel (ὄρεξις νοερά), ἐν τῇ ἐξ οὗ ἐγένοντο πρὸς αὐτὸ ἐπιστροφῇ (VI. IV. 8. 4 — II. 147[7]).

La vie première qui est le νοῦς οἶδε καὶ ὅτου χάρίν ζῇ καὶ πρὸς ὃ ζῇ, ἀφ' οὗ καὶ ζῇ· ἐξ οὗ γὰρ καὶ εἰς ὃ ζῇ (XXXI. VI. 6. 18 — II. 422[27]).

XXVIII. V. 8. 7 — Cette ἀρχὴ... ἥτις ταὐτὸν τῷ τέλει· ἥτις δὲ ἀρχὴ καὶ τέλος.

Nous avons cité les livres selon l'ordre chronologique : il y en a de toutes les époques. Plotin n'a pas varié sur ce point.

(¹) cf. Westcott. *Hebrews*. p. 66 : the idea of τελείωσις.

(²) cf. VI, 7. 25. Le bien de chaque être est dans celui qui le précède.

(³) VI. 9. 6 — II. 516[29].

tin il est permis de tirer des conclusions importantes et sur la nature de l'âme et sur la nature de Dieu.

Une sentence d'Alcméon, le médecin de Crotone, rapportée par Aristote (¹), explique que si les hommes périssent, c'est qu'ils ne peuvent pas unir leur commencement à leur fin ὅτι οὐ δύναται τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι ; leur vie n'étant pas un cycle fermé, mais suivant une voie rectiligne, va vieillissant toujours et s'usant, parce qu'il ne lui est pas donné de se retremper dans ses origines. — Pour Plotin, les âmes sont immortelles parce que leur principe est aussi leur fin. Le Bien qui les attire étant celui-là même qui les a produites, les soulève pour ainsi dire constamment, les conserve σώζει, les empêche de déchoir et de tomber dans le néant. La perfection est à la fois derrière elles et devant elles. De Dieu à Dieu, telle est leur histoire.

Ce Dieu n'est pas, comme on a parfois cherché à le faire entendre, le Dieu du panthéisme évolutionniste. — Gomperz (²) s'indigne à bon droit contre ceux qui disent « que pour Aristote, comme pour Edouard de Hartmann, Dieu est le résultat d'une évolution ». — Il ne l'est pas non plus pour Plotin. Ἀρχὴ καὶ τέλος. Dieu n'est pas seulement au terme, il est déjà au commencement : il reste, μένει, il ne se fait pas. C'est une question sur laquelle nous reviendrons.

(¹) *Probl.* 17. 3-916a 34.

(²) GOMPERZ *Les penseurs de la Grèce* (trad Reymond). III. p. 246 not.

§ 4. Tous les êtres désirent

1. Il est superflu de prouver par de longs arguments que telle est bien la pensée de Plotin. Puisque le principe de toutes choses est en même temps la fin qui les sollicite et les attire, il est bien clair que toutes sont mues dans un même élan, emportées comme par un souffle irrésistible, σύμπνοια μία (II. 3. 7 et 8), vers celui grâce auquel elles forment un tout, c'est à dire une unité. Toutes regardent vers lui (¹), toutes veulent monter jusqu'à lui (²), s'arrêtent à lui (³), quand elles le trouvent, satisfaites et heureuses, μακάρια (II. 9.9 — I. 198¹¹) (⁴).

On pourrait résumer cette doctrine en quelques propositions :

Il n'y a pas d'être qui ne soit un, car ὄν = ἕν (VI.9. 1).

Or il n'y a pas d'unité sans forme ou sans logos, le logos étant précisément le principe d'unité.

Donc il n'y a pas d'êtres sans logos, ou ce qui revient au même, sans âme, car le logos est l'acte nécessaire d'une âme.

Or tout acte de l'âme est « amour », c'est a dire recherche du Beau et du Bien (⁵).

Donc il n'y a pas d'être sans « amour ». Plus brièvement :

(¹) πρὸς αὐτὸ βλέπει I. 6. 7 — I. 93[8] ; cf. VI. 8. 16.

(²) πρὸς ὃ τὰ ἄλλα ἀναβαίνειν θέλει VI. 8. 7 — II. 486[15].

(³) είς τοῦτο λήγει τὰ πάντα VI. 8. 15 — II. 499[28].

(⁴) cf. I. 6. 6 — I. 7. 1 — I. 7. 2 — I. 8. 2 — II. 9.9 — III. 2. 2 — III. 2. 3 — III. 9. 3 — V. 5. 12 -- V. 6. 5 et 6 — VI. 3. 23 et 27 — VI 5. 10 — VI. 7. 20 et 28, 31, 32, 34, 42 — VI. 8. 7 et 13..

(⁵) III. 5. 4 — I. 272[26] ; III. 5. 9 — I. 280[5].

Toute action est une démarche de l'âme ; or, toute démarche de l'âme est un désir.

L'antécédent n'est que l'expression du pampsychisme plotinien, qui n'accorde au corps, au « somatique » en tant que tel, aucune puissance. (IV. 4.32, début) « ce n'est point par des causes physiques, σωματικαῖς αἰτίαις que nous expliquons l'influence du ciel sur les choses terrestres. » L'amitié et la haine comme Empédocle le pensait, l'action du semblable sur le semblable expliquent seules les actions et les réactions des êtres, l'univers étant un grand animal, vivifié par une âme unique, dont les diverses parties sont sympathiques entre elles (IV. 4. 43). Quiconque a surpris les lois de cette sympathie peut enchaîner et diriger les évènements et les choses, les hommes, les dieux mêmes, attirer et repousser. Il a le secret de la magie et de la prière efficace [1]. Πρῶτον... θετέον ζῶον ἕν... ψυχὴν μίαν ἔχον... συμπαθὲς δὴ πᾶν.

Quant à la conséquence, que toute démarche de l'âme est un désir, c'est une proposition dont nulle part à ma connaissance Plotin n'entreprend la démonstration méthodique. Mais si l'on se rappelle que, pour lui, tout mouvement est un désir ἡ γὰρ κίνησις... ἔφεσις (III. 9. 3 — I. 350[8]), que la connaissance même, comme nous allons le démontrer, est comme une activité tendue vers Dieu, mue par la volonté de lui être unie, συνεῖναι βουλομένην, et dans l'impossibilité de se fondre en lui, tournant du moins autour de lui, (ἐπεὶ οὖν οὐκ ἔστι πρὸς αὐτόν, περὶ αὐτόν) et l'embrassant avec amour (ἀμφαγαπάζεται) [2], on ne mettra pas

(1) IV. 4. 42 ; IV. 4 32 — II. 84 [1].

(2) III. 2. 2 — L'âme voudrait s'unir à Dieu ; mais comment aller à lui d'un mouvement rectiligne, puisqu'il n'est pas « quelque part » οὐ γὰρ πῇ.. ? aussi le mouvement de l'âme universelle vers Dieu est-il circulaire (περιθέουσα τὸν θεόν)... Mais nos âmes, à nous, pourquoi meuvent-elles nos corps d'un mouvement rectiligne ? Plotin essaie de répondre dans le même passage III. 2. 2.

en doute que, pour lui, toutes les âmes soient suspendues au 1er Principe et non seulement les âmes, mais les corps qu'elles entraînent dans leur mouvement (III. 2. 3).

2. Tous les êtres désirent ; il n'y a de difficultés que pour les degrés extrêmes de la hiérarchie, la matière en tant que telle, et le νοῦς, non pas que Plotin les excepte jamais du devoir de dépendance qui les astreint, dans la mesure même où ils sont des êtres, à tendre vers le Principe sans lequel ils ne pourraient subsister, mais parce qu'il leur attribue par endroits des caractères ou des prérogatives difficilement conciliables à première vue avec cette dépendance.

A — En ce qui concerne **la Matière**, nous avons rappelé déjà qu'elle était la grande indigente, l'Indigence même, jamais rassasiée parce qu'elle ne s'unit à l'être qu'en apparence ; elle est donc le désir par excellence. Nous avons aussi touché à quelques imprécisions de pensée et d'expression qui ont pu faire croire parfois à un dualisme très opposé pourtant à la logique du système.

Il est un passage encore qui ne peut rester sans explication, car Plotin y semble nier expressément que la matière soit en désir. Comment, se demande-t-il, le mal peut-il avoir le désir du bien ? comment la matière peut-elle désirer avoir une forme ?... n'est-ce pas impossible ? — Aussi se reprend-il : οὐ δὲ τὴν ὕλην ἐν ἐφέσει ἐτιθέμεθα (VI. 7. 28 — II. 459[9]...) Cela semble bien étrange, alors qu'il dit (II. 4. 3) que la matière aspire à la forme, et qu'il doit le dire, car chacun désire son bien ; or le bien d'un être, c'est ce par rapport à quoi il est en puissance, et la matière est en puissance de la forme (VI. 7. 27) ; elle n'est ni âme, ni esprit, ni vie, ni forme, ni logos, ni détermination, ni puissance (puissance active τί γὰρ καὶ ποιεῖ ;), mais

ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἴδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ὑποστάσεως ἔφεσις, désir d'exister (1).

L'embarras de Plotin vient de ce que chacun, recherchant nécessairement son bien personnel, ne peut désirer ce qui le détruirait ; or la matière étant le mal serait détruite en tant que telle par le Bien, et ne peut donc désirer aucun Bien ; et ne désirant pas le Bien, on ne voit pas comment elle pourrait désirer : πῶς οὖσα κακὴ ἐφίοιτο ἂν τοῦ ἀγαθοῦ ; (2) τὸ κακὸν πῶς ἔφεσιν ἕξει τοῦ ἀγαθοῦ ; (3)

Tandis que le chapitre septième de la sixième Ennéade semble conclure qu'on ne peut pas reconnaître de désir à la matière (il faut remarquer qu'ici ἔφεσις est remplacé deux fois comme par un équivalent par αἴσθησις) (4), le chapitre sixième de la troisième Ennéade répond à la question, expliquant le mode de participation propre à la matière : il consiste non pas à devenir réellement autre chose, mais à paraître (οἷον δοκεῖν... καὶ κινδυνεύει διὰ τοῦτο οὐχ ἧττον εἶναι κακή, ὅτι ἀεὶ μένει τοῦτο ὅ ἐστι (5), autrement dit, à posséder sa forme de manière à ne jamais la posséder : οὕτως ἔχειν τὸ εἶδος ὡς μηδέποτε ἔχειν (6). Elle voudrait s'en revêtir, mais elle ne peut même pas se colorer de ses reflets, Elle reste πρὸς ἄλλο, en puissance (7).

Après cette participation sui generis, la matière reste

---

(1) III. 6. 7—I. 291^{26}.
(2) III. 6. 11 — I. 297^{10}.
(3) VI. 7. 28 — II. 459^{8}.
(4) VI. 7. 28 -- II. 459^{11} et ^{15}. Par là Plotin se met en garde, je crois, contre certaine difficulté soulevée par Théophraste. Aristote (Phys. I. 9). avait dit de la matière qu'elle a un désir et une tendance naturelle au divin, au Bien — Mais alors, objecte son disciple, ne doit-elle pas avoir une âme ? (Théophr. fr. 12 ; cf. Zeller II[2] p. 349, 375 n. 2). Plotin spécifie que dans la matière la désir n'est pas un sentiment.
(5) III. 6. 11 — I. 297^{19} ; cf. III. 6. 2.
(6) III. 6. 13 — I. 300^{4}
(7) II. 5. 5 — I. 171^{25}

donc ce qu'elle était avant ; quand on dit qu'elle est en meilleur état (ἐν καλλίονι τάξει) (1), il faut comprendre que le changement, si changement il y a, est purement extrinsêque, la beauté qui couvre cette laideur restant à l'extérieur et comme à la superficie.

Des lors, on comprend ce que peut être, dans la matière, le désir ; en rapport avec ce qui est son bien, si l'on peut appeler bien une participation tout apparente qui ne lui procure aucune satisfaction, c'est un désir qui n'est pas un désir. Sous des dehors d'incohérence, ce cliquetis de mots couvre un sens acceptable, en harmonie avec ce que nous disions plus haut de la nature du désir. Le désir proprement dit n'existe que dans l'être composé de matière et de forme, c'est le désir déterminé, orienté dans une direction, vers un but -- Le désir indéterminé (ἔφεσις ἀόριστος) est-il encore un désir ? Désirer tout indistinctement, c'est ne désirer rien. Qu'est-ce qu'un désir qui ne désire rien ? De lui on peut aussi bien dire et que c'est un désir et que ce n'en est pas un. C'est le désir qui convient au dernier degré de l'être, à l'être qui est un non-être.

---

(1) VI. 7. 28 — II. 459^{15}.

B — La question du νοῦς demande plus de développements, donnant une occasion de mettre en lumière et le dynamisme du système et les éléments qu'il contient d'une critique de la connaissance.

Connaître, pour Plotin, c'est encore désirer.

πόθος τις καὶ ἡ γνῶσις καὶ οἷον ζητήσαντος εὕρησις
V. 3 10 — II. 192[31].

1. — En général, *connaître c'est agir*. La connaissance n'est pas une simple représentation, mais une action, l'action d'une puissance δύναμις. Or « le propre d'une puissance est non d'éprouver et de pâtir, mais de déployer sa force et de remplir sa fonction » (IV. 6. 2) ; et cela est vrai même de la sensation dont le rôle est pourtant de recevoir ; car si la sensation se réduisait seulement à une empreinte (πληγή, τύποι), l'âme pâtirait mais ne connaîtrait pas ; elle serait dominée, alors qu'il lui appartient de dominer : κρατεῖν δέδοται, ἀλλ' οὐ κρατεῖσθαι (cf. IV 7 6). Il ne faut donc pas se figurer « les sensibles τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ ἀκουστόν » comme des empreintes ou des cachets (οὐ τυπώσεις οὐδ' ἐνσφραγίσεις) (1), ni comme inscrites ἐν πίναξιν ἢ δέλτοις (2) ; ce sont non des passions πείσεις, mais des actes ἐνέργειαι.

Plotin distingue, après Aristote et en opposition avec Platon (3), deux éléments dans la sensation : la sensation extérieure (ἡ αἴσθησις ἡ ἔξω), qui est impression passive πάθος et τύπος, et la sensation de l'âme ἡ αἴσθησις τῆς ψυχῆς, c'est à dire l'ἀντιλῆψις, l'aperception, l'activité cognitive proprement dite qui trouve en soi son objet, à savoir les

(1) IV. 6. 1 — II. 114[24].
(2) IV. 6. 3 — II. 119[23].
(3) cf. Bouillet, op. cit. I pp. 325, 353.

τύποι déjà imprimés dans l'animal, et les saisit ; δύναμις... ἀντιληπτική (I. 1. 7 — I. 44[22]...). C'est ainsi que « dans l'acte de la vision l'oeil pâtit et la vue agit » ἐπὶ τῆς ὄψεως, τῆς ὁράσεως ἐνεργούσης τὸ πάσχον ὁ ὀφθαλμός ἐστι (1).

2. — De cette action connaissante le principe et le ressort est le désir, *le désir de la vérité*, car le vrai est objet de tendance, et de même que tout est suspendu au Bien, tout aussi désire le vrai τοῦτο δεῖ τἀγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν· οὕτω γὰρ καὶ ἀληθὲς τὸ οὗ πάντα ἐφίεται (2). » Ce qui suppose que le vrai et le bien ne sont pas des catégories séparées, mais au contraire, à leur suprême degré de perfection, se confondent dans l'unité d'un même principe. Les facultés de tendance doivent donc avoir leur rôle à jouer dans la découverte de la vérité. Plotin le leur accorde très important.

Il déclare que *l'amour fait voir*, que « le bel Eros... est l'oeil du désir, donnant à celui qui aime de voir par son moyen l'objet désiré » (ὀφθαλμος ὁ τοῦ ποθοῦντος παρέχων μὲν τῷ ἐρῶντι δι' αὐτοῦ τὸ ὁρᾶν τὸ ποθούμενον), lui « fournissant la puissance de voir par un organe » (τὴν τοῦ ὁρᾶν δι' ὀργάνου δύναμιν) (3) ; qu'Eros a même tiré de là son nom, ὅτι ἐξ ὁράσεως τὴν ὑπόστασιν ἔχει car il est né d'une vision, mais d'une vision où l'intensité même de l'attention marque qu'elle est le fait d'une puissance de désir, ὡς τῇ οἷον ἡδονῇ καὶ τάσει τῇ πρὸς αὐτὸ (l'objet contemplé) καὶ σφοδρότητι τῆς θέας γέννησαί τι παρ' αὐτῆς ἄξιον αὐτῆς καὶ τοῦ ὁράματος. Je souligne τάσει, σφοδρότητι : dans cette contemplation, il y a plus qu'une tendance : une tension, un effort.

(1) III. 6. 2 — I 284[3] ; cf. 283[12], et III. 6. 1 — I 280[26]... : τὰς αἰσθήσεις οὐ πάθη λέγοντες εἶναι, ἐνεργείας δε περὶ τὰ παθήματα καὶ κρίσεις... IV. 3. 26 — IV. 4 23 et 25 — IV. 6. 1 et 2 — I. 2. 4.
(2) I. 7. 1 — I. 97[22].
(3) III. 5. 2 — I. 270[32]...

Dans le passage qui précède, il s'agit de l'âme première et de son amour. Mais comme il fallait que de cet univers aussi il y eût une âme, avec elle naquit l'autre amour, oeil de cette âme. né lui aussi de son désir (ὄμμα καὶ ταύτης ἐξ ὀρέξεως καὶ αὐτὸς (1) γεγενημένος (2).

L'amour est donc fils de la vision et il donne des yeux pour voir. Il y a là une sorte de priorité réciproque qui serait inintelligible si les facultés de l'âme étaient opposées comme des hypostases indépendantes. C'est à l'intérieur d'un même acte complexe, tendant vers un être à la fois vérité et bonté, que s'échangent ces réactions entre la puissance d'aimer et celle de connaître : « la vision est désir de voir » (V. 6. 5 — II. 226^{13}) (3).

3 — Ainsi la connaissance à tous ses degrés exprime un appétit ; elle est animée par un dynamisme interne, l'élan de la faculté vers la vérité proportionnée pour laquelle elle est faite.

La puissance sensible est tendue vers son objet, toute prête et comme agitée déjà des douleurs de l'enfantement : ἑτοίμης οὔσης καὶ οἷον ὠδινούσης πρὸς αὐτὰ τῆς δυνάμεως (4).

La puissance de raisonnement aussi car raisonner, c'est désirer : τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἂν εἴη ἢ τὸ ἐφίεσθαι εὑρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος (5).

Bref, *toute connaissance*, (6) puisque le fondement de la

(1) Je lis ainsi avec Creuzer, Kirchhoff, Volkmann, et non καὶ αὐτῆς.

(2) III. 5. 3 — I. 271^{24} à 272^{8}.

(3) cf. VI. 9. 4. Celui-là obtient la vision de Dieu qui a désiré l'obtenir.

(4) IV. 6. 3 — II. 117^{25}.

(5) V. 6 5 — II. 226^{4}.

(6) IV. 4. 12 — II. 58^{5}. Les dialogues platoniciens annoncent déjà cette manière de voir : cf. ROBIN. *La théorie platonicienne de l'Amour.* pp.173, 181, 187, 189. — L'amour est essentiellement amour de la vérité (*Rép.* VI. 490 A. B) et principe de la connaissance, son rôle est de conduire à une contemplation qui est un acte de l'Intellect (*Banquet*

conscience (et les mots qui l'expriment : συναισθάνεσθαι (1), συννεύειν (2), l'insinuent déjà) est le mouvement d'un être qui se cherche, l'activité intérieure par laquelle le multiple s'unifie pour être lui-même : τὸ πολὺ ζητοῖ ἂν ἑαυτό (3). Tel est en effet le concept de conscience que nous fournit notre expérience d'hommes. Plotin en tire la conclusion que dans l'Un absolu il ne saurait être question de connaissance. Quel sens avait pour lui semblable déclaration ? nous le verrons plus loin (4).

Le νοῦς lui-même est un être de désir.

Comment cela peut-il se faire? le νοῦς possédant en soi son objet, ne faisant qu'un avec lui, — c'est pourquoi il est essentiellement et la Vérité et l'Etre, — on ne voit pas comment la connaissance intellectuelle pourrait être conditionnée par le désir, car il n'y a pas entre le sujet et l'objet la distance ou du moins la différence, condition nécessaire de toute tendance, de toute recherche.

Ne peut-on pas reposer la question que Plotin soulève à propos du premier Principe : ὃ δ'ἐστὶ πάντη ἕν, ποῦ χωρήσεται πρὸς αὐτό ; ποῦ δ'ἂν δέοιτο συναισθήσεως ; La question, semble-t-il, reçoit même sa réponse : Dans les êtres premiers et bienheureux (il s'agit de ceux qui vivent dans

212 A. B) : aussi la méthode érotique est-elle étroitement apparentée avec la méthode dialectique... sans pourtant se confondre avec elle (p. 187). Car si elle peut mener aussi loin, elle lui reste toujours inférieure, « auxiliaire destinée à céder le pas à d'autres méthodes vraiment scientifiques et entièrement rationnelles ». p. 201. — Est-ce aussi la pensée de Plotin? Nous le verrons plus loin.

(1) cf. V. 3. 13 — II. 196^{16}.

(2) cf. V. 6. 5 — II. 226^{4}.

(3) V. 6. 5 — II. 226^{3}.

(4) cf. ch III ; ch VI et l'appendice. B.

le monde intelligible), aucun désir concernant l'avenir (οὐδὲ ἔφεσίς ἐστι τοῦ μέλλοντος, καὶ ὅπερ αὐτοῖς οἷον ὀφείλεται ζῆν ἔχουσι πᾶν), ils ont leur dû, ils ne recherchent rien ; l'être intelligible (c'est à dire le κόσμος νοητός considéré comme un tout) ne manque de rien, il est... il est éternel : αἰών γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀεὶ ὄντος (1).

Et pourtant le νοῦς est un être de désir ; on doit l'admettre ; on le peut sans contradiction, car le sujet et l'objet, s'ils sont unis, ne se fondent pas dans une unité parfaite ; c'est même ce qui rend possible et nécessaire dans le système l'existence d'un principe absolument un au-dessus de toute intelligence. Quand on dit que le νοῦς n'a besoin de rien, on veut dire seulement qu'il est indépendant du monde sensible, qu'il n'est pas tourné vers les choses d'ici-bas, mais vers lui-même et vers l'au-delà : ἐνδεὲς δὲ λέγω τὸ νοοῦν ὡς πρὸς ἐκεῖνο (2). « Il est », en ce sens qu'il n'y a pas en lui de succession, pas de futur, qu'il est hors du temps, mais sans inclure cependant qu'il ne dépend pas d'un autre, qu'il n'est pas un être devenu, car c'est le contraire qui est certainement la pensée de Plotin.

Il faut distinguer, dit-il (3), la pensée de ce qui est extérieur (τοῦ ἔξω), indigente (ἐνδεές) et qui n'est pas à proprement parler la pensée (οὐ κυρίως τὸ νοεῖν), et la pensée par quoi on se pense soi-même (ὅταν αὐτό τι ἑαυτὸ νοῇ) qui est la pensée proprement dite (ὃ δὴ καὶ κυρίως ἐστὶ νοεῖν). Cette dernière se suffit, mais pas absolument, car c'est

(1) III. 7. 4 — I. 314[17] ; cf. V. 3. 16.

(2) Cf, V. 4. 2 — II. 204[21] ; V. 3. 16 — II. 200[23]... où aussitôt après avoir dit que le νοῦς est αὐταρκής... ἑαυτῷ καὶ οὐδὲν ζητεῖ, on l'appelle ζωὴ πρὸς ἐκεῖνο (ἐκεῖνο, c'est le Bien suprême)... οὕτω γὰρ ἐπιστρέψει πρὸς ἐκεῖνο. Il se suffit parcequ'il a ce qu'il lui faut, ὅτι ἀρκεῖ τὰ παρόντα (p. 200[18]) ; mais il n'a ce qu'il lui faut que parce qu'il est tourné vers l'Un.

(3) V. 3. 13 — II. 196[16]...

parce qu'on a besoin de soi, qu'on a besoin de se penser (τὸ δὲ δευτέρως αὔταρκες δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτοῦ). *Il y a donc à la racine de la pensée une indigence par rapport à soi* (τὸ ἐνδεὲς πρὸς αὐτὸ ὄν), qui ne devient une suffisance que quand on intègre ses différentes parties, quand, cessant d'être partiellement hors de soi, on est tout à fait avec soi, dirigeant sur soi l'effort de la pensée (συνὸν ἑαυτῷ καὶ εἰς αὐτὸ νοοῦν) et que, pour ainsi dire, se découvrant, on apprend à se connaître (καταμανθάνει αὐτό III. 9. 3 — I. 350[27]) (1). Suffisance qui n'est jamais d'ailleurs, comme la conscience, qu'une unité de composition (τῷ ὅλῳ πεποίηκε τὸ αὔταρκες ἵκανον ἐξ ἁπάντων γενόμενον).

L'être qui pense était à lui-même comme une inconnue ; il s'ignorait, et il se trouve ; il se manquait, par la pensée il se complète, il se ferme, s'unifie, se réalise. Alors, tout à la fois, il pense et il est.

La pensée a besoin du Bien aussi. De même que la vision (ὅρασις) reçoit παρὰ τοῦ αἰσθητοῦ sa plénitude (πλήρωσις) et comme son achèvement (ἡ οἷον τελείωσις), le νοῦς a besoin aussi d'être complété, mais sa vision à lui, c'est le Bien qui la « remplit » (2). Il a besoin du Bien, car il ne s'achève (τελειοῦται) que par le Bien ou l'Un, τῇ ἑνὸς παρουσίᾳ (3) ; cette « présence » de l'Un confère au multiple le caractère absolu de l'être et en fait une chose déterminée (ποιεῖ ἕκαστον εἶναι καὶ... αὔταρκες τὸ πλῆθος αὐτοῦ καὶ αὐτό). Aussi le désir de participer à l'Un et le désir d'être soi ne sont-ils que les deux aspects d'un même désir.

(1) παρακολουθεῖ γάρ, ἵνα τῇ ἐνεργείᾳ ταύτῃ συνῇ αὑτῷ. Δεῖ οὖν, εἰ καταμανθάνει αὑτό, ἀκαταμάθητον τετυχηκέναι αὑτῷ καὶ τῇ αὑτοῦ φύσει ἐλλιπὲς εἶναι, τῇ δὲ νοήσει τελειοῦσθαι. (III. 9. 3 — I. 350[26]).

(2) III. 8. 11 — I. 345[5]...

(3) V. 3. 17 — II. 201[18].

Unité qui se fait, suffisance qui n'est pas à elle-même toute sa raison d'être, plénitude qui succède à une indigence, perfection qui est l'achèvement d'un désir, et cela, non dans le temps, mais éternellement, le νοῦς désire sans cesse et sans cesse atteint : ἐν.. τῷ νῷ ἡ ἔφεσις καὶ ἐφιέμενος ἀεὶ καὶ ἀεὶ τυγχάνων (1). Aspiration éternelle, éternellement satisfaite, son essence est de se porter vers l'Un, dont il reçoit ce qui le constitue : S'il cessait par impossible de regarder vers l'Un, il cesserait d'être le νοῦς ; il est le contemplatif toujours en acte, τὸ γὰρ θεωροῦν, νοῦς (2).

En résumé, deux équations :

νόησις = κίνησις (3).

Or κίνησις = ἔφεσις (4).

La conséquence est la thèse que nous avions entrepris de démontrer ; le νοῦς est un être de désir.

Ce n'est pas là théorie accidentelle, rattachée par un lien arbitraire au reste du système, nous allons le voir mieux encore en étudiant la genèse du νοῦς ou de l'esprit ; car Plotin esquisse une déduction de l'esprit, dans laquelle nous pourrions trouver, si nous ne nous étions interdit à cause de leurs dangers de pareils rapprochements, plus d'un point de ressemblance avec la philosophie de Fichte.

Une étude un peu approfondie de la manière dont les êtres participés viennent à l'existence, montrerait que le rythme de la génération comporte deux temps : le premier, où de la surabondance du principe à son état de plénitude procède nécessairement, sans délibération et sans choix, une image affaiblie de sa perfection, ébauche d'être, puissance, « matière » ; le second, où cet être imparfait se

(1) III. 8. 11 — I. 345[24].
(2) III. 9. 1 — I. 346[24].
(3) cf. VI. 7. 35.
(4) πάντι τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται (V. I. 6 — II. 168[4] ; cf, III. 9. 3 — I. 350[8]).

tourne vers son principe dans le désir instinctif qu'il a de le posséder, et en le « contemplant » (la « contemplation » est l'aboutissement du désir, le mode parfait de la possession) s'informe et s'achève : (δεῖ) εἶναι μὲν ὕλην πρὸς τὸ ποιῆσαν τὸ πρῶτον, εἶτ' αὐτὴν ἔμμορφον ἀποτελεῖσθαι. C'est ainsi que le désir fait être (1).

De cette thèse faisons l'application au νοῦς. Dans son premier état, avant l'acte qui le constitue le second principe, il est une « dyade indéfinie » (2), une multiplicité qui cherche l'unité ; il est une puissance, un mouvement, un jaillissement, un devenir actif, c'est à dire un désir, le désir indéterminé de l'Un : ἔφεσις μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις... ἀορίστως ἔχουσα ἐπ'αὐτῇ φάντασμά τι (V. 3. 11 — II. 193[15]). Plotin le dit et le répète sans presque varier ses formules ; ἐπιβάλλειν θέλων ὡς ἁπλῷ... ὥρμησε μὲν ἐπ' αὐτὸ... ἐπέβαλε μὲν ἐκείνῳ... ἐπεθύμησε (II. 193[6]).

C'est le premier principe dans son absolue simplicité que le νοῦς embryonnaire convoitait de capter. Belle ambition, mais chimérique et trahie par le résultat ; tant il est vrai que personne en aucune manière ne peut devenir l'Un, et que toutes les tentatives en ce sens, fussent-elles le fait de l'être le plus parfait après l'Un et animées du plus pur désir, sont vouées à un échec. La remarque est d'importance pour les conclusions générales de cette étude. — Impuissant à saisir l'Un dans sa simplicité, le νοῦς n'atteint pas ce qu'il cherchait, mais autre chose, du multiple : ἔξεισιν ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον... ἐξῆλθε δὲ ἔχουσα (il s'agit de « la vue informe » dont on a parlé plus haut) ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν... ἐξῆλθε δὲ ἄλλο λαβοῦσα ἐν αὐτῇ αὐτὸ πολὺ ποιήσασα (3). Cette unité multiple est le νοῦς lui-même : λαβὼν δὲ ἐγένετο νοῦς. L'ἀτύ-

(1) V. 9. 4 — II. 251[21] ; cf. V. 9. 9 et la théorie des deux ἐνέργειαι.
(2) V. 4. 2 — 204[13].
(3) V. 3. 11. passim.

πωτος ὄψις a reçu une empreinte de l'objet (τύπον τοῦ ὁράματος). La pensée (νόησις), séparée en quelque sorte de la puissance de penser (ἀπὸ τῆς δυνάμεως οἷον σχιζομένη V. 1. 7) détermine cette dualité qui, selon Plotin, est essentielle à toute pensée : τοῦτο δὲ ἤδη νοῦς, ὅτε ἔχει καὶ ὡς νοῦς ἔχει (V. 3. 11) (¹).

La pensée est donc l'œuvre du désir, d'un désir qui ne trouve pas pleine satisfaction, car l'objet multiple qui est en elle est impuissant à la rassasier : elle voudrait l'unité ; aussi et malgré qu'elle possède, est-elle toujours et quand même un désir.

L'exégèse d'un texte important sur ce sujet confirmera et éclairera nos conclusions.

V. 6. 5 — II. 226 [10]... τό δὲ ἐκινήθη τε καὶ εἶδε, καὶ τοῦτ' ἔστι νοεῖν κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιεμένουε κείνου · ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νόησιν ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν αὐτῇ · ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις.

τὸ δέ. L'article employé comme démonstratif se rapporte à τὸ νοεῖν de la phrase précédente, la pensée en acte.

ἐκινήθη τε καὶ εἶδε. La pensée n'est pas seulement un acte (ἐνέργεια), mais un mouvement (κίνησις : cf. VI. 7. 35), qui suppose une motion, antérieure, non chronologiquement (le monde du νοῦς n'étant pas dans le temps) mais logiquement, à l'acte de voir : « la pensée a été mise en branle et elle a vu ». De cet ébranlement, la cause est un désir.

τοῦτ' ἔστι νοεῖν κίνησις πρὸς ἀγαθὸν ἐφιεμένου ἐκείνου (la variante ἐφιέμενον ἐκείνου ne change pas le sens). Penser, c'est se mouvoir vers le Bien dans le désir qu'on a de lui. La pensée est donc une tendance, une tendance vers le Bien πρὸς ἀγαθόν. Cela est si vrai que, « même quand elle se pense, c'est par accident qu'elle se pense elle-même ; car c'est en regardant vers le Bien qu'elle se pense elle-même ; κατὰ συμβεβηκὸς αὑτὸ νοεῖ · πρὸς γὰρ τὸ ἀγαθὸν βλέπον. αὑτὸ νοεῖ. En effet c'est en agissant qu'elle se pense elle-même (ἐνεργοῦν γὰρ αὖ ἑαυτὸ νοεῖ) ; or tout acte (ἐνέργεια) tend au Bien » (ibid. p. 226 [26]). Donc quand un être se pense, c'est qu'il a reçu en lui quelque forme du Bien qui lui parait bonne et désirable (τῷ ἀγαθοειδὲς εἶναι καὶ ὁμοίωμα ἔχειν πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ ὡς ἀγαθὸν καὶ ἐφετὸν αὑτῷ γενόμενον νοεῖ (ibid. p. 226 [16]).

ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νόησιν ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν αὐτῇ. Le désir a donc engendré la pensée et n'a fait qu'un avec elle..., littéralement, n'a fait avec elle qu'une seule « hypostase » (συνυπέστησεν) ; le mot « ὑπόστασις » est un de ceux que Plotin refuse *d'ordinaire* (¹) d'appliquer au Premier principe, qui est τὸ μὴ ὑποστάν (VI. 8. 11), ou ὑπόστησας ἑαυτόν (VI. 8. 13), comme il est οἷον ποίησας ἑαυτόν ; on le traduirait volontiers par « existence », en insistant sur la notion d'origine (ex) qui est étymologiquement incluse en ce mot, (et c'est pourquoi il ne convient pas à l'Un), mais sans vouloir établir aucune opposition avec « οὐσία », qui signifie moins l'essence que « l'être » sans distinction d'es-

(¹) cf. XXIII. V. 6. 2 — II. 224 [2] « οὐ γὰρ ἔχει τὸ νοεῖν ἄνευ τοῦ νοητοῦ.. τότε οὖν τέλειον, ὅταν ἔχῃ ». XI. V. 2. 1—II. 176 [15] : « τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο... καὶ νοῦς οὕτως » — VII. V. 4. 2 — II. 204 [9] : « νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὥσπερ ὄψις, ὁριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. Διὸ καὶ εἴρηται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί · τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. cf. XLIII. V. 3. 11. Ces textes empruntés à diverses époques prouvent qu'il n'y a pas eu dans la théorie de l'Un et du νοῦς l'évolution que veut y voir Mr J. Cochez (art. cité p. 314. note 1).

(¹) Quand il s'agit du vocabulaire plotinien, il faut se garder de dire « toujours » ou « jamais ». On rencontre, par exemple, pour le cas qui nous occupe V. 6. 5 : ἐπειδὴ ὑπέστη τὸ ἀγαθόν — cf. V.1. 3.

sence et d'existence, car ces deux mots semblent presque synonymes comme la venue à l'être et l'être lui-même, et très souvent Plotin les emploie ensemble ὑπόστασις καὶ οὐσία (¹).

Le désir a donc donné l'être à la pensée ; mais en même temps il est venu à l'être συνυπέστησεν αὐτῇ, car auparavant, il n'était que désir informe. Désir et pensée ne font qu'un, le désir subsiste dans la pensée. La suite du texte donne raison à cette interprétation : ἔφεσις γὰρ ὄψεως ὅρασις. La vision est désir de voir. Le sens obvie est que l'acte de voir (ou de penser) issu du désir ne supprime pas le désir, et cela, comme nous l'avons remarqué, parce qu'il ne rassasie pas la puissance de voir : ἀεὶ ἐφιέμενος καὶ ἀεὶ τυγχάνων ; même dans le νοῦς il reste une indétermination, une matière ; et cette matière est même une οὐσία, chose très étonnante, mais très nécessaire, car d'une part, où il y a désir, il faut bien qu'il y ait une matière ; par ailleurs, comment introduire dans le monde de « l'être » une matière qui serait le pur non-être ? Grâce à la « matière intelligible », le dynamisme reste intérieur au νοῦς. Ainsi tout en accordant en fait le primat à l'intelligence, Plotin échappe au statique pur : il transporte à l'intelligence le prédicat du vouloir.

L'intelligence garde-t-elle réellement le primat ? Cet envahissement du Désir, n'est-il pas la ruine de l'intellectualisme, une usurpation de la sensibilité s'érigeant en rivale de l'intelligence et la supplantant ? Il suffit d'énoncer une pareille proposition pour que saute aux yeux son opposition à toute la pensée plotinienne.

C'est que le désir dont il s'agit n'est pas du ressort de la sensibilité : il est « dieu », non point distinct du νοῦς, et

(¹) cf. III. 5. 2, 3, 4 ; VI. 8. 14.

comme son introducteur qui devrait se retirer au moment de l'intuition (¹), mais partie essentielle, ressort de son activité, en quelque manière son œil : le désir fait voir. L'intelligence elle-même essentiellement est désir.

Est-ce la dénaturer ? Non, si l'intelligence est une activité, une vie, et non pas un réceptacle inerte de formes abstraites.

Est-ce la ravaler ? Plotin soutient que toute la dignité d'un être est de tendre à Dieu.

(¹) cf. *Brochard* (à propos de Platon) Ann. ph. XVII. p. 19 ; Robin op. cit .p. 204.

CHAPITRE TROISIÈME

ΘΕΟΣ

δεῖ μὲν γὰρ ἱκανώτατον ἁπάντων
καὶ αὐταρκέστατον καὶ ἀνενδεέστατον εἶναι
VI. 9. 6 — II. 516 [7].

Sur le point de mourir, Plotin dit à Eustochius, son médecin qui était aussi son disciple (1) : Je m'efforce d'élever ce qu'il y a de divin en nous à ce qu'il y a de divin dans le tout : φήσας πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ πάντι θεῖον (2). Un Dieu intérieur partout le même, un seul et même Dieu, c'avait été l'objet de ses méditations constantes (3), comme c'était, disait-il, l'universelle et instinctive croyance des hommes (4), la profession de foi qui leur vient naturellement aux lèvres, quand on ne les embarrasse pas d'indiscrètes questions.

Une recherche préliminaire s'impose : quel est ce Dieu intérieur ? L'hésitation est permise, car si Plotin parle du divin (τὸ θεῖον) (5), et de Dieu au singulier (ὁ θεὸς), du dieu qui habite au ciel, du dieu très-haut, il parle aussi des dieux (οἱ θεοί) (6), qui habitent aussi au ciel (7), et qui sont partout (πανταχοῦ πάρεισι) (8), respectables et beaux (9), heureux et indépendants (10) ; il parle des dieux visibles et des dieux invisibles (11), des dieux intelligibles (12), du dieu un et

---

(1) Porphyre, *vita Plotini* c. 7.

(2) *ibid* c. 2.

(3) *ibid.* c. 23.

(4) ὅταν πάντες κινούμενοι αὐτοφυῶς λέγωσι, τὸν ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν θεόν ὡς ἕνα καὶ τὸν αὐτόν. (VI. 5. 1 — II. 384 [9]).

(5) I. 2. 3 — I. 53 [12]; I. 6. 6 — I. 92 [8]; IV. 3. 24 — II. 38 [3]; IV. 7. 9 — II. 136 [26] ; IV 7. 10 — II. 137 [13,29] ; IV. 8. 1 — II. 142 [14] ; V. 1. 10 — II. 173 [25]; III. 2. 9, 13, 15; III. 5. 9.

(6) I. 8. 2 — I. 100 [29]; V. 8. 3 — II. 234 [20]; VI. 5. 12 — II. 398; II. 9. 16. 17; III. 5 .6....

(7) V. 8. 3 — II. 235 [1]; IV. 4. 30 — II. 81 [23].

(8) VI. 5. 4 — II. 387 [17].

(9) V. 8. 3 — II. 234 [27,28].

(10) I. 4. 5 — I. 68 [30].

(11) V. 1. 4 — II. 165 [13].

(12) II. 9. 8 — I. 194; V. 1. 7 — II. 170 [29].

multiple (1), du père des dieux (2), et il y a là plus qu'un souvenir littéraire. Il parle d'Uranos, de Kronos et de Zeus, d'Aphrodite, d'Héra, d'Apollon, de Rhéa, d'Héraklès, d'Hermès... Et les astres aussi pour tous les Grecs sont des dieux (3). Bref θεός chez lui n'est pas du tout un terme réservé (4), le Nom incommunicable de la tradition juive, mais un mot comme les autres longuement humilié par la légende, et que l'on trouve au singulier et au pluriel, un attribut capable de plus ou de moins. Il n'y a peut-être ici, comme le pensait Saint Augustin, qu'une question de mot (5). C'est possible. Encore faut-il s'en rendre compte : cela est nécessaire pour déterminer la place de Plotin dans le courant d'idées de son temps.

On a dit qu'il avait eu comme objectif de rendre un peu de vie aux vieux cultes, mis en danger par le christianisme envahissant. C'est une hypothèse difficile à soutenir (6). Ne s'emploie-t-il pas plutôt, suivant les habitudes de l'allégorie stoïcienne bien que dans un autre esprit, à identifier les dieux traditionnels avec les forces de la nature, les considérant comme des émanations d'une

(1) V. 8. 9 — II. 242 25.

(2) V. 5. 3 — II. 210 8.

(3) ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός... καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα. V, 1. 2 — II. 163 30 ; V. 1. 4 (déb) ; IV. 3. 11 (fin) ; 11. 1. 5 ; III. 5. 6 ; 11. 3. 2. Les « gnostiques » méprisaient les astres : c'est un des griefs de Plotin (II. 9. 8, 15, 16 ; cf. III. 1. 6), comme c'était déjà un grief de Celse contre les Chrétiens.

(4) W. Inge. *Christian Mysticism* Appendix C. p 357 cite un texte curieux d'Origène, qui montre combien le mot θεός avait un sens élastique dans le langage courant : « En un sens il signifie un être immortel, raisonnable, moral ; et alors toute âme bonne est θεός. » Cf. S. Greg. Nyss. orat. catech. c. 32, qui parlant de la nature divine dit qu'il importe peu qu'on l'appelle θεότητα ou λόγον ou δύναμιν ou σοφίαν.

(5) *Civ. Dei* liv. IX. c. 23. Quand les Platoniciens appellent « dieux » les démons et les sages, au fond « hoc dicunt quod dicimus ».

(6) cf. Appendice sur la mythologie dans les Ennéades.

même substance divine ? Cette substance, principe immanent de toute activité dans le monde, serait le dieu intérieur auquel il s'efforçait de ramener son âme au moment de mourir. Ou bien, disciple de Platon et de Pythagore, comme Apulée, comme Plutarque, ne se rattache-t-il pas à une forme de polythéisme organisé, riche en intermédiaires, où la hiérarchie des êtres divins se subordonne à un dieu suprême ? Quelques-unes de ses plus éclatantes métaphores font penser à l'hénothéisme solaire de l'astrologie chaldéenne, fort en faveur à Rome sous les Sévères et qui avait emprunté au stoïcisme moyen de Posidonius de quoi faire figure dans les écoles philosophiques : un monde dont toutes les parties sont solidaires, l'action prépondérante des astres, et, dans la splendeur de la zone la plus éloignée de la terre, le Soleil, Dieu Très-Haut, Ba'al des cieux, dirigeant, comme les évolutions d'un chœur immense, la marche de l'univers (1).

Si Plotin parle d'un dieu intérieur, il parle aussi d'un dieu transcendant, et c'est le même, à la fois très haut et très proche de l'homme : doctrine bien conforme, malgré l'apparente contradiction, au vœu du sentiment religieux que l'insécurité parmi les misères de la vie et le désir d'un bonheur moins instable et la conscience des faiblesses et des luttes intimes portent à postuler l'aide d'une puissance bienveillante qui comble l'indigence de l'âme, et qui par conséquent se distingue d'elle et la dépasse, sans que sa perfection pourtant mette entre elles un abîme infranchissable. Pour Plotin, nous le verrons, Dieu est à la fois l'intérieur et l'extérieur de toutes choses.

Avant d'entrer plus profondément dans l'examen de ses idées, nous recherchons ici le sens qu'il donne au mot θεός.

(1) Cumont *Les religions orientales*, p. 154, 161, 296.. cf. Archiv für Religionswissenschaft IX. (1906), p. 326. Jupiter summus exsuperantissimus.

Nous examinerons successivement :

1. Quelle est dans les Ennéades l'extension du mot θεός et la hiérarchie des êtres auxquels il est attribué.

2. Quelle est sa compréhension, son contenu, c'est-à-dire la nature et l'essence de la divinité.

3. Enfin, quelle est dans la hiérarchie plotinienne le principe qui répond le mieux à notre notion de « Dieu », celui que nous aurons en vue dans ce travail, quand nous parlerons du désir de Dieu.

I. L'extension du mot θεός.

Suivant une formule de la doctrine éléatique que Platon fait remonter à Xénophane, « le tout est unité » (1). Déjà les anciens Ioniens, Thalès, Anaximandre, Anaximène, s'essayaient à faire sortir d'un principe unique la multitude variée et changeante des choses : l'unïté du monde était même, a-t-on dit (2), leur dogme fondamental ; et puisque la recherche de l'unité est la tendance foncière de l'esprit, démarche philosophique par excellence, il n'est pas étonnant que, dès que l'on commence à penser, on cherche à unifier. « Tout est un... tout vient d'un principe unique : ἕν τι τὸ πᾶν... πάντα ἐξ ἑνός » Aristote le redira (3).

Fidèle à cette ancienne tradition, Plotin considère toutes choses *sub specie universitatis*, non pas séparées, isolées, comme si elles se suffisaient à elles-mêmes, mais comme parties d'un tout. L'unité d'origine entrainant la connexion (κοινωνία) et la mutuelle dépendance de tous les êtres, l'individu apparait articulé pour ainsi dire dans un organisme immense où chacun concourt à la fin du tout en remplissant sa fonction (4), si bien que l'univers est, à la manière stoïcienne, un vivant animal un et « sympathique », dont l'âme répand partout l'ordre et la vie (5),ou bien un drame

(1) cf. DIÈS. *Le cycle mystique* pp. 72-73.

(2) Otto GILBERT. *Griechische Religionsphilösophie* p. 83 ; cf. RIVAUD. *Le poblème du devenir.*

(3) ARISTOTE *de generatione et corruptione.* liv. I. 314^a 18 ; cf. *Phys* A. 4. 186^a, 19 ; 187^a 12 ; *de cœlo* .Δ 5. 303^b 9...

(4) IV. 4. 45 — II. 99^{27}.

(5) IV. 4. 32 — II. 84^4.

où les oppositions mêmes des caractères sont nécessaires à la belle ordonnance de la pièce ([1]), ou un tableau, ou un chœur immense dont les voix se fondent en une harmonieuse symphonie, ou encore et cela très souvent (sans doute sous l'influence de la « théologie solaire ») un système de zones ensoleillées qui, du centre étincelant dans sa simplicité, vont s'éloignant et se dégradant de plus en plus, images de moins en moins vives d'un foyer tout de lumière, jusqu'au monde sensible, frontière encore éclairée, au delà de laquelle il n'y a plus rien que les ténèbres de la matière.

Dans l'édifice du monde il y a plusieurs étages, différents degrés d'êtres, des causes et des effets, bref, il y a coordination et subordination, *hiérarchie* ; et comme les effets, bien qu'inférieurs à leur principe, lui ressemblent nécessairement et le suivent « sans que la distance soit trop grande » (οὐδὲν μεταξύ) ([2]), la descente s'effectue harmonieuse, sans heurt, de l'Un absolu à la multiplicité pure, par une série ininterrompue d'intermédiaires ([3]). Telle la lumière s'affaiblit en s'éloignant de sa source ([4]).

Mais, si tout ce qui participe à l'Etre est nécessairement un être, et ce qui participe, à la Raison une raison, comme tous ces intermédiaires sont des λόγοι, des ζωαί, des θεωρίαι, grande est la difficulté de les distinguer. De là des *imprécisions dans le vocabulaire*. On demande : qu'est-ce que la vie pour Plotin ? Comment répondre ? Il y a la vie première, la vie seconde, la vie troisième ([5]).

([1]) III. 2. 14, 17 — I. 247 [25].

([2]) VI. 11. 5 ; cf. V. 1. 3 — II. 164 [16].

([3]) cf. Souilhé : *la notion platonicienne d'intermédiaire* pp. 204-241.

([4]) IV. 3. 10 — II. 22 [5].

([5]) De même la Raison et la Beauté (V. 8. 3 — II. 234[1?]) : il y a une raison qui est dans la nature (ἐν τῇ φύσει λόγος) ; celle qui est dans l'âme est plus belle (ὁ ἐν τῇ ψυχῇ καλλίων) et fait pressentir ce que peut être celle qui est encore au dessus (ὁ πρὸ αὐτοῦ), qui est moins λόγος que ποιητὴς τοῦ πρώτου λόγου κάλλους ἐν ὕλῃ ψυχικῇ ὄντος. A propos de la Vie et de la Pensée (III. 8. 8—I. 340[13]...) : νόησις οὖν ἡ

A chaque mot correspond une gamme de sens qui se touchent, qui se fondent ; insensiblement, on passe de l'un à l'autre, si bien qu'on en arrive, si bien que Plotin lui-même en arrive à couvrir d'un vocable trop complaisant des êtres dont la dégradation parait incompatible avec l'essence du vocable ([1]). La descente étant imperceptible, où poser la barrière que le concept ne doit pas franchir ?

Les mots n'ont donc plus ici qu'une valeur relative de plus ou de moins. Ainsi en est-il du mot θεός et c'est une preuve déjà que pour Plotin, le divin, au sens de τὸ θεῖον, n'est pas l'Absolu.

La hiérarchie dans le divin.

1. L'âme (ἡ ψυχή)

L'âme est chose divine θεῖον χρῆμα ([2]), θεῖον καὶ ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω ([3]), θείας μοίρας ([4]); l'âme du monde surtout, car

---

πρώτη (πρώτη) ζωὴ καὶ ζωὴ δευτέρα νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐσχάτη ζωὴ ἐσχάτη νόησις. Sur l'amour, cf. Zeller p. 657. n. 1. Sur le mal, I.8. 8.-1109[5] ἔστω δὴ πρώτως μὲν τὸ ἄμετρον κακόν, τὸ δὲ ἐν ἀμετρίᾳ γενόμενον. .. τῷ συμβεβηκέναι αὐτῷ δευτέρως κακόν · καὶ πρώτως μὲν τὸ σκότος, τὸ δὲ ἐσκοτισμένον δευτέρως ὡσαύτως. A propos des degrés dans la manifestation du Dieu suprême (V. 5. 3 — II. 209[26]), Plotin se représente un cortège royal où s'avancent d'abord τὰ ἐλάττω puis τὰ μείζω.. τὰ σεμνότερα.. καὶ... βασιλικώτερα, ensuite τὰ μετ' αὐτὸν τίμια · ἐφ'ἅπασι δὲ τούτοις βασιλεύς. Le Roi vient donc enfin et ceux-là seuls sont admis à lui présenter leurs hommages qui ne sont pas déjà partis, satisfaits de ce qu'ils avaient vu.

([1]) C'est ainsi que parfois l'essentielle distinction entre la sensation et la pensée s'estompe au point de s'effacer VI, 7. 7 (fin) : ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεῖ νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις. De même pour les mots θεωρία, πρᾶξις...

([2]) V. 1. 3 — II. 164[13].

([3]) IV. 8. 5 — II. 149[17].

([4]) IV. 8. 7 — II. 151[7]. C'est une expression empruntée à Platon.

produisant les astres qui sont des dieux, elle doit être elle-même un dieu plus vénérable : τὴν δὲ θεοῖς αἰτίαν τοῦ θεοῖς εἶναι, ἀναγκὴ πρεσβυτέραν θεὸν αὐτῶν εἶναι (1).

Dans l'âme elle-même, qui n'est point parfaitement simple, il faut distinguer du moins divin et du plus divin τὸ τοῦ θείου τούτου θειότερον (2) ; et c'est par ce qu'il y a en elle de plus divin τὸ ψυχῆς θειότατον (3), ψυχὴ θειοτάτη (4), que l'âme est apparentée à la nature plus divine du νοῦς, τῇ θειοτέρᾳ φύσει συγγενὴς ἡ ψυχὴ καὶ τῷ ἀϊδίῳ (5).

2. Le νοῦς

L'âme, chose divine, n'est qu'un échelon vers Dieu: θεόν (6). Elle vient de Dieu, ἐκ θεοῦ (7), et on ne peut accuser Dieu (ὁ θεός), de l'avoir mal traitée (8) — Ce Dieu, supérieur à l'âme est le νοῦς, le νοῦς universel, qui enveloppe la multitude des êtres véritables : Idées immanentes, forces agissantes, esprits et Dieux comme lui : εἰς γένεσιν πέμπων ὁ θεὸς ἤ θεός τις τὰς ψυχάς (9), car il est εἷς καὶ πολλοί (10), εἷς καὶ πολλά (11), un monde où tout est Dieu : πολὺς οὗτος ὁ θεός (12), θεὸς... μετὰ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ θεῶν (13).

Le νοῦς est Dieu, et pourtant il regarde encore au-des-

(1) V. 1. 2 — II. 164[2].
(2) V. 1. 3 — II. 164[17].
(3) V. 3. 7. déb. ; V. 3. 9. déb.
(4) III. 5. 2 — I. 270[9].
(5) IV. 7. 10 — II. 137[15] ; cf. V. 1. 3 — II. 165[1] : νοῦς οὖν ἐπὶ μᾶλλον θειοτέραν ποιεῖ.
(6) V. 1. 3 — II, 164[13].
(7) II. 1. 4 — I. 123[12] ; cf. III. 5. 4. 6.
(8) IV. 8. 2.
(9) VI. 7. 1.
(10) IV. 8. 3.
(11) VI. 2. 22.
(12) V. I. 5 — II. 166[29].
(13) V. 8. 9 ; cf. II. 9. 9.

sus de lui (1) ; il n'est pas le principe suprême, car la pensée τὸ νοεῖν est un secours que reçoivent « les natures qui sont plus divines sans être toutefois ce qu'il y a de plus élevé : φύσεις θειότεραι μέν, ἐλάττονες δέ » (2). Natures inférieures. A quoi ? au Premier.

3. Le Premier

Pour le désigner, c'est un luxe de superlatifs : il est le superlatif au-dessus de tous les comparatifs : τὸ ἐν πρώτῃ ἕδρᾳ ὄν (3), αἰτιώτατον (4), τελειότατον (5), δυνατώτατον, (6) ἁπλούστατον (7), αὐταρκέστατος (8), ὑπέρτατος (9), ἀκρότατος (10).

Quoique l'on dise, quoique l'on pense, il est toujours au-dessus, il est en tout ordre le Premier τὸ πρώτως καὶ πρῶτον (11). Toutes choses lui sont ὕστερα (12).

Ainsi la hiérarchie du divin se trouve sériée en trois étages, reliés entre eux par des formes plus ou moins divines. Au sommet, le Premier, principe de tous les êtres, cause de leur existence, terme de leurs désirs, caractérisé par son unité, sa simplicité, sa parfaite indépendance, seul véritablement libre. — Après lui vient le second dieu, θεὸς δεύτερος (13). C'est l'Esprit qui, impliquant une dualité, ne

(1) V. 3. 11. fin. ; III. 9. 3 — I. 350[5] ; cf. III. 8. 10 ; VI. 7. 41 ; VI. 9. 6.
(2) VI. 7. 41 — II. 475[29].
(3) VI. 8. 7.
(4) VI. 8. 18.
(5) V. I. 6 — II. 168[32] ; V. 4. 1 — II. 203[17].
(6) V. 4. 1 — II. 203[18].
(7) II. 9. 1. — I. 184[10].
(8) VI. 9. 6 ; V. 4. 1 — II. 203[2].
(9) VI. 8-16 — II. 500[8. 10]. ὁ δ'ὑπερτάτην ἔχων τάξιν, μᾶλλον δ'οὐκ ἔχων, ἀλλ' ὢν ὑπέρτατος αὐτός.
(10) V. I. 1 — II. 162[4].
(11) VI. 7. 33.
(12) VI. 7. 39 ; VI. 8. 8, 11, 12.
(13) V. 5. 3.

peut pas être le Premier (1), mais étant une dualité contenue et comme « informée » par l'unité, ne peut-être que le second. — Enfin l'Ame dont la perfection est capable de bien des degrés, qui peut se purifier et aussi se laisser tomber, mais qui, en tant que telle, est ce qu'il y a de plus dispersé dans le divin, proche des régions de la matière, où elle incline quand elle veut. Elle est le dernier dieu θεὸς οὖσα ὁ ὕστερος (2).

Après les choses de l'âme, il n'y a plus rien de divin; καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα (3).

Pourquoi trois degrés ?

1. La tendance de Plotin est à réduire, par esprit de réaction contre les « gnostiques », qui blâmaient Platon de n'avoir pas « pénétré dans la profondeur de l'essence intelligible » (4) et voulaient faire le dénombrement des essences; mais, remarque Plotin, ne comprenant rien à la nature du νοῦς, ils versent dans une multiplicité qui ravale le monde intelligible au niveau du sensible: αὐτῷ τῷ πλήθει τὴν νοητὴν φύσιν τῇ αἰσθητῇ καὶ ἐλάττονι εἰς ὁμοιότητα ἄγοντες (5). Plotin rejette ces inventions et les intermédiaires sans fin, (6), tous ces excès qui lui ont inspiré, semble-t-il, une véritable « phobie » de l'ἀπειρία (7). — C'est rabaisser les principes divins que les multiplier sans raison: aussi faut-il les ramener au plus petit nombre possible: δέον ἐκεῖ τὸ ὡς ὅτι μάλιστα ὀλίγον εἰς ἄριθμον διώκειν (1) Leur dignité l'exige: moins il y en aura, plus ils seront vénérables.

(1) V. 6. 2; VI. 9. 2.
(2) IV. 8. 5 — II. 149 [18]: καίπερ οὖσα θεῖον καὶ ἐκ τόπων τῶν ἄνω.
(3) V. 1. 7 — II. 171 [9].
(4) Vita Plotini ch. 16.
(5) II. 9. 6 — 191 [11].
(6) cf. II. 9. 5.
(7) cf. V. 7. 3 — II. 230 [19] et V. 7. 1 – II. 229 [1]. C'est pour conjurer ce danger qu'on en appelle aux retours périodiques et à la métensomatose: οὕτως ἡ ἀπειρία ἔσται πεπερασμένη (V. 7. 1 – II. 228 [16]).

2. Mais pourquoi trois, et trois seulement ?

C'est une nécessité de nature: οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἑτέρας ἀρχὰς ἰέναι... αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω (2). Le Premier, étant parfait, engendre nécessairement, en vertu d'une nécessité qui commande toute la suite des processions: ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ· καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ (I. 8. 7 — I. 107 [20-25]) (3). Après la Monade, la Dyade; après la Dyade, la multiplicité encore contenue par un lien d'unité, et puis la multiplicité pure. L'Un, le νοῦς, l'Ame... la matière ou le mal (4).

(1) II. 9. 6 — I. 191 [12].
(2) II. 9. 1—I. 184 [18] cf. IV. 3. 3 (I. 253 [25]): οὐ γὰρ πάντα ἴσα ἔδει. Est-ce par une libre disposition (προαιρέσει) de celui qui les a faits? — οὐδαμῶς ἀλλ' οὕτω κατὰ φύσιν εἶχε γενέσθαι.
(3) Plotin pense donc comme le Socrate du Théétète que le mal existe nécessairement comme contraire du Bien I. 8. 15; I. 8. 6; II. 3. 8.
(4) V. 1. 10 — II. 173 [14]. Le passage (V. 1. 9 — II. 173 [9]), insinue que c'était l'enseignement de l'école pythagoricienne, soit ἐν λόγοις, soit ἐν ἀγράφοις... συνουσίαις, l'enseignement ésotérique — Le nombre n'est pas premier, καὶ γὰρ πρὸ (τῆς) δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυάς (V. 1. 5 — II. 167 [3]). Or le νοῦς est δύο (III. 8. 8...). Aussi vient-il immédiatement après l'Un, μεταξὺ οὐδέν; Plotin ajoute, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ. La raison en est que: καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου.

Cf. II. 9. 1. — I. 185 [1]. Il ne faut admettre qu'un seul νοῦς. En effet, distinguera-t-on un νοῦς au repos et un νοῦς en mouvement? Le νοῦς est par essence ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ, en acte et au repos (qu'on se rappelle la définition donnée plus haut: ἀεὶ ἐφιέμενος καὶ ἀεὶ τυγχάνων); ou bien distinguera-t-on un νοῦς qui pense et un autre qui pense qu'il pense? alors, il n'est plus celui qui pense (185 [18]); et puis, pourquoi s'arrête-t-on? il faut continuer εἰς ἄπειρον (186 [7]); ou bien dira-t-on que le logos qui rend l'âme intellectuelle est une nature distincte, intermé-

II. La compréhension du mot θεός.

La nature de Dieu.

Malgré la difficulté de fixer exactement le sens d'un mot auquel correspond toute une hiérarchie de valeurs, essayons cependant par approches successives de déterminer ce qu'est le divin (τὸ θεῖον) en tant que tel, le divin par essence, auquel participe plus ou moins tout ce qui porte le même nom.

Θεός ... ὅτι ἔμψυχος. Est dieu ce qui a une âme. Ainsi le monde est dieu, les astres sont dieux : θεός ἐστι διὰ ταύτην ὁ.. κόσμος ὅδε, ἔστι δὲ καὶ ἥλιος θεός, ὅτι ἔμψυχος, καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα, καὶ ἡμεῖς, εἴπερ τι, διὰ τοῦτο..: τὴν δὴ θεοῖς αἰτίαν τοῦ θεοῖς εἶναι ἀνάγκη πρεσβυτέραν (θεὸν) αὐτῶν εἶναι (1).

Et la Terre, comment serait-elle dieu, si elle n'avait pas d'âme : πῶς γὰρ ἂν θεὸς εἴη, εἰ μὴ ἐκείνην ἔχοι (2). C'est Platon qui le dit (3).

Mais l'âme elle-même n'est qu'un θεός participé, θεός

---

diaire entre l'âme et le νοῦς ? ce serait enlever à l'âme le pouvoir de penser, car elle n'aurait en soi rien du νοῦς.mais seulement une image, une ombre de logos reçue d'un intermédiaire, ὅλως οὐκ εἰδήσει νοῦν οὐδ' ὅλως νοήσει (186^{10-13}). Il n'y a donc qu'un seul νοῦς.

(1) V. 1. 2 — II. 163^{30}.

(2) IV. 4. 22.

(3) cf. IV. 3. 11. Les dieux sont dieux, parce qu'ils adhèrent à l'âme universelle. IV. 7. 9 : ἔνθα δὴ (dans l'âme) καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ μακάριον ἱδρύσθαι δεῖ II. 3. 9. Cet univers est dieu, si on fait entrer en ligne de compte l'Ame qui en est séparable : ἐκείνης συναριθμουμένης. Sans l'Ame, τὸ λοίπον οὐ μέγα.

parce qu'elle fait partie de l'ordre des intelligibles, bien qu'au dernier rang : θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν (IV. 8. 7 ; cf. VI. 3. 1 : ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ) ; et après s'être demandé comment la Terre pourrait être un dieu si elle n'avait pas d'âme, Plotin ajoute : διὰ τί οὐ καὶ νοῦν ἔχειν φήσειε καὶ οὕτω θεὸν εἶναι (1). De même, dans les dieux qui ont un corps, c'est le νοῦς qui est l'élément divin : « σεμνοὶ γὰρ πάντες θεοὶ καὶ καλοὶ... ἀλλὰ τί ἐστι δι' ὃ τοιοῦτοί εἰσιν, ἢ νοῦς ; οὐ γὰρ δὴ ὅτι καλὰ τὰ σώματα · καὶ γὰρ οἷς ἐστι σώματα, οὐ τοῦτο ἐστιν αὐτοῖς τὸ εἶναι θεοῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν νοῦν καὶ οὗτοι θεοὶ (2). La matière intelligible elle-même n'est divine que parce qu'elle a une vie νοεράν (3).

C'est le νοῦς qui est proprement θεός (1). Si l'on doute parfois que l'âme soit immortelle et divine, c'est qu'on la considère avec les vices qui la souillent. Mais « que celui-là regarde son âme qui a enlevé tout ce qui s'y est surajouté τὸ προστεθέν, et il croira qu'il est immortel, quand il se verra dans la pureté du monde intelligible, ὅταν ἑαυτὸν θεάσεται ἐν τῷ νοητῷ καὶ ἐν τῷ καθαρῷ γεγενημένον. Il pourra dire alors (avec Empédocle) ; voici que je suis un dieu immortel, car il est monté vers le divin et s'est efforcé de lui ressembler. »

---

(1) IV. 4. 22 ; cf. IV 3 11.

(2) V. 8. 3.

(3) II. 4. 5.

(1) Ainsi jugeaient les maîtres de la pensée grecque. PLATON : « Le Phèdre est d'accord avec le Timée pour affirmer que ce qui est apparenté au divin ou démoniaque dans l'âme humaine, c'est ce qui est intellectuel » ROBIN. *La théorie platonicienne de l'Amour* p. 146 — ARISTOTE *de anima* I. 4. 408 b. 29. : ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν — Eth. Nic. X. 7. 1177 a. 15 : [ὁ νοῦς] εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν θειότατον. Cf. Gomperz t. III. p. 230. et FULLER *The Problem of Evil in Plotinus* p. 51 : Chez Plotin « the world of Platonic-Ideas becomes to all intents and purposes the Aristotelian God ».

L'âme se rend semblable à Dieu, quand par la vertu elle revient au νοῦς (1) : « Si l'on disait que la ressemblance à Dieu consiste pour l'Ame à agir selon le νοῦς (νοεῖν) et à être ainsi « sans passion ἀπαθής », on ne se tromperait pas (2).

Aussi Plotin se sert-il fréquemment comme de synonymes des termes θεῖον, νοητόν et quelquefois ὄν, car l'être et l'intelligible et l'intelligence ne font qu'un (3).

C'est quand notre âme pense (ὅταν νοῇ) qu'elle prend tout à la fois la forme de Dieu et la forme du νοῦς : θεοειδῆ κα νοοειδῆ γίγνεσθαι (V. 3. 8.)

L'âme, après la mort, si elle est vraiment pure et débarrassée de la matière, demeure « οὗ ἐστιν ἡ οὐσία καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ θεῖον ἐν τῷ θεῷ (IV. 3. 24). Or le lieu de l'essence et de l'être est le monde de l'intelligible (Plotin traduit par τὸ θεῖον) et du νοῦς (ὁ θεός).

Etant donné que l'âme, quand elle sort du corps, devient ce qu'elle a développé en soi, il faut fuir πρὸς τὸ ἄνω, c'est à dire εἰς τὸ νοερὸν καὶ νοῦν καὶ θεόν (III. 4. 2)

Bref, l'expression τὸ νοητόν signifie la catégorie du divin : Plotin affirme contre les gnostiques (4) qu'ils ne sont que trois « ἐν τῷ νοητῷ », que l'âme est encore ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ (5), bien que, nous l'avons vu déja, ἐν ἐσχάτῳ τοῦ νοητοῦ (6).

---

(1) I. 5. 6.

(2) I. 2. 3 — cf. III. 5. 6 : τὸ μὲν δὴ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομίζομεν γένος — I. 2. 1 — I. 2. 6 — III. 2. 5 — III. 5. 4.

(3) νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν (V. 4. 2 fin — cf. V. 1. 4 et V. 3. 5 : ἓν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὂν καὶ πρῶτον ὂν τοῦτο.

(4) II. 9. 1.

(5) VI. 3. 1.

(6) IV. 8. 7 — II. 151^{6-7} ; cf. VI. 9. 6 : νοῦν ἢ θεόν — IV. 7. 10 : τοῦ θείου καὶ τοῦ ὄντως ὄντος (= νοῦ) ; I. 8. 7 — I. 107^{17} : τὸ δὲ ἐν θεοῖς εἶναι ; ἐν τοῖς νοητοῖς · οὗτοι γὰρ ἀθάνατοι — IV. 3. 25 : Il ne faut pas parler de mémoire περὶ θεὸν οὐδὲ περὶ τὸ ὂν καὶ νοῦν (or

Cette assimilation n'est pas pour étonner, car le νοῦς étant le lieu des essences intelligibles, des choses en soi, des êtres véritables, doit contenir aussi bien l'Idée de Dieu que l'Idée du Vivant ou celle de l'Esprit. Il est αὐτοζῷον, αὐτονοῦς (1). Si l'on ne dit pas explicitement qu'il est αὐτοθεός (2), on dit, ce qui revient au même, qu'il renferme en soi tout ce qui est immortel, esprit, dieu, âme πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ τὰ ἀθάνατα περιέχει, νοῦν πάντα, θεὸν πάντα, ψυχὴν πᾶσαν... θεοῦ κόρου καὶ νοῦ ὄντος (3) : il est donc la plénitude (κόρος) de la Divinité comme de l'Esprit ; et ailleurs : θεός τις μέγας · μᾶλλον δὲ οὐ τις, ἀλλὰ πᾶς (4).

1. Se confondant avec l'intelligible, le divin est dégagé du

---

l'âme garde la mémoire après la mort IV. 3. 28 ; c'est une preuve de plus qu'elle n'est pas proprement θεός) ; III. 5. 6 — I. 274^{30} : Dans le monde intelligible, ἐν τῷ νοητῷ, tout est Dieu ; c'est à ce point que si l'on y place l'αὐτοδαίμων, il faut reconnaître qu'il est dieu : θεὸν καὶ τοῦτον εἶναι.

(1) cf. V. 9. 3 ; V. 4. 2 — II. 204^{5}.

(2) Je n'ose faire fond sur l'expression θεὸν αὐτόν V. 1. 6 : il n'est pas clair qu'il s'agisse du νοῦς. — Pachymeres, dans sa paraphrase du pseudo-Denys (Noms divins, ch. I), explique pourquoi, avant d'attribuer à Dieu les mots de notre langage, on les fait précéder de la προσθηκή αὐτο ; c'est, dit-il, parce que Dieu est tout cela « κυρίως καὶ πρώτως καὶ οὐ κατά τινα μετοχὴν ἢ σχέσιν ἢ σύγκρισιν ». Si l'on dit qu'il est αὐτοαγαθός, c'est parce qu'il est le Bien, non le Bien par participation, mais ἀμερῶς, le Bien en soi, le Bien en tant que tel, l'Idée du Bien, le Bien premier, source et exemplaire de tout autre Bien (œuvres du Ps. Denys-édition de Venise 1755 tome II p.297). Dire donc que le νοῦς est αὐτοθεός, c'est convenir qu'il est la divinité suprême. Origène qui parle du Verbe comme Plotin parle du νοῦς et l'appelle αὐτο δύναμις, αὐτοβασιλεία, αὐτοδικαιοσύνη (cont. Cels V. 39). αὐτόλογος, αὐταλήθεια, se refuse à le reconnaître pour αὐτοθεός. Le Père seul est αὐτοθεός comme il est seul ὁ θεός (avec l'article). Le verbe est θεός (sans article), n'étant pas le principe de la Divinité (Com. in Joa. t. VI, n. 3 ; t. II, n. 2).

(3) V. 1. 4 — II. 165^{21-20}.

(4) V. 5. 3. — II. 209^{18} ; cf. V. 1. 7. — II. 170^{19-25}.

sensible et sans aucun mélange avec la matière, donc *«pur»*: καθαρὸν γὰρ τὸ θεῖον (1). C'est pourquoi contrairement aux légendes de la Cosmogonie primitive où les dieux naissaient le plus souvent « par union d'amour », en opposition sans doute aussi aux rêveries gnostiques, de la gnose valentinienne surtout, cette « gnose nuptiale (2) » où ce n'était, même parmi les éons supérieurs, que syzygies et générations, Plotin déclare qu' « au ciel » il n'y a pas de mariages (3) : ἐπέκεινα γάμων, ὅτι μηδὲ ἐν οὐρανῷ γάμοι.

2. Le divin est moralement bon (4). Tous les dieux sont σεμνοί, καλοί (5), pas envieux (6), ἀγαθοί : τὸ μὲν γὰρ αἶσχρον ἐνάντιον καὶ τῇ φύσει καὶ τῷ θεῷ. (7)

Rien de mal dans leur vie : οὐδὲν κακόν (8). Aucune πονηρία ne peut donc venir de leur influence, ni des astres, puisqu'ils sont dieux, θεῶν ὄντων (9).

Et par là Plotin prend position contre des idées qu'il expose longuement (10) et que des astrologues Chaldéens propageaient avec succès dans l'Empire (11). — Tout en reconnaissant que les astres, en vertu de la sympathie universelle, annoncent l'avenir (12), et qu'ils peuvent par une

(1) I. 2, 3, —I. 53 [9] ; cf. III. 5. 4 — I. 273 [14-15] ; IV 7. 4 ; VI. 1. 27 ; III. 5. 6 — I. 274 [18] : τὸ μὲν δὴ θεῶν ἀπαθὲς λέγομεν καὶ νομίζομεν γένος.

(2) Cette gnose était très en honneur à Alexandrie, encore au IVe siècle.

(3) III. 5. 2.

(4) Ce qui ne veut pas dire « vertueux », la vertu étant propre aux natures inférieures 1. 2. 3.

(5) V. 8. 3.

(6) II. 9. 17.

(7) III. 5. 1.

(8) 1. 8. 2. 1. 7. 3. 1. 8. 6.

(9) III. 1. 6. — 1. 222 [20].

(10) II. 3... cf. la doctrine d'Origène, ap. Euseb. prep. evang. VI. 11. (Bouillet I. 166).

(11) Cumont, *la théologie solaire* p. 23 ; du même : les religions orientales, p. 208, 209.

(12) I. 3. 1. — 1. 3. 10 — III. 1. 5.

espèce d'irradiation agir sur le corps des hommes et sur leur âme irraisonnable (1), il se refuse à admettre l'opinion très répandue (ὡς τοῖς πολλοῖς δοξάζεται) qu'ils font tout (2), qu'Aphrodite pousse les amoureux dans leurs démarches les moins avouables et qu'Arès assure le succès des escrocs (3).

Il n'admet pas non plus ces esprits du mal que les mages de la Perse et les livres mazdéens opposent au Dieu bon, et qu'au dire de Porphyre, « certains Platoniciens » (Numénius, Cronius) avaient adoptés. Pour lui, les démons, bien loin d'être des ἀντίθεοι (4), sont dépendants du principe suprême et ses images affaiblies μίμημα θεοῦ. (5)

3. Mais, si le divin est essentiellement l'intelligible, que penser de l'Un ? Devra-t-on dire, pourra-t-on dire encore qu'il est Dieu ? La question doit être examinée.

Le 1er principe ne pouvant pas être l'Idée de Dieu, puisque c'est le νοῦς, ni un dieu particulier, puisqu'il serait alors après le νοῦς, (τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τι) (6), ne peut être en aucune manière θεός, pas plus qu'il n'est νοῦς. Absolument simple et imparticipé, il exclut l'idée de multiplicité et de dépendance qui est attachée à ces termes. Quelles que soient les qualifications qu'on prétende lui attribuer, il est au-dessus. Il est ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρό-

(1) IV. 4. 35, 31, 10.

(2) II. 3. 1.

(3) Les astrologues en voulurent à Plotin et répandirent le bruit qu'il avait péri misérablement après avoir nié l'influence de la fatalité. Cette légende, transmise par le faux Hermès Trismégiste : libri duo de Mathesi (que Vincent de Beauvais appelle aussi de constellationibus), se propagea. au moyen-âge. Cf. Vincent de Beauvais, Speculum historicum IV. 8 et 9

(4) cf. Robin, *La théorie platonicienne de l'Amour* p. 149 n. 164 — J. A. Hild. Etude sur les démons dans la littérature et la religion des Grecs. Paris 1881.

(5) cf. Bouillet II. 112.

(6) V. 3. 12.

νησιν καὶ ζωήν (1), ἐπέκεινα ἐνεργείας ὥστε καὶ ἐπέκεινα ζωῆς (2), ποιητικὸν οὐσίας καὶ αὐταρκείας... ἐπέκεινα ταύτης (οὐσίας) καὶ ἐπέκεινα αὐταρκείας (3), ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως (4), ὑπέρκαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων (5).

Puisqu'il est nécessaire. d'après Plotin, qu'il y ait un principe supérieur au νοῦς, ὑπὲρ νοῦν, ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα γνώσεως (6), et puisqu'on parle à son sujet de supra-intellection ὑπερνόησις, logiquement, on devrait, tirant la conséquence, conclure qu'il est aussi un « surdieu » ὑπέρθεος. L'expression ne se trouvera que dans le pseudo-Denys : ὑπέρθεον πνεῦμα (7). Mais, si le mot manque, l'idée se trouve déjà dans les Ennéades (8) : Ne vous représentez pas l'un comme νοῦς ou comme θεός, nous dit-on, il est plus que cela : ὅτε γὰρ αὐτὸν νοήσῃς οἷον νοῦν ἢ θεὸν, πλέον ἐστι.. πλέον ἐστὶν ἢ θεός (9). Aussi serait-il plus exact de l'appeler Père des dieux, Seigneur, Roi de vérité, Roi des Rois : βασιλεὺς βασίλεων καὶ πατὴρ δικαιότερον ἂν κληθεὶς θεῶν, car il engendre le θεῖον σύνταγμα, la hiérarchie divine, tout l'ordre du divin (10). Pour le désigner, Plotin recourt aux appellations les plus variées : très souvent ἐκεῖνος, pour marquer sa transcendance, τὸ ἀγαθὸν, τοῦ ἀγαθοῦ φύσις (11), αρχὴ,

(1) VI. 8. 16.
(2) VI. 7. 17.
(3) V. 3. 17.
(4) I 7. I.
(5) I. 8. 2.
(6) V. 3. 12.
(7) Div. nom. II. 3 et 4. P. G. t. 3. c. 974; 640 B; 641 A.
(8) VI. 9. 6.-II. 516[1].
(9) cf. III. 9. 3.-I. 350[3] où Plotin oppose τὸ πρῶτον, le premier et θεοὶ.. ἐπέκεινα ὄντες, les dieux d'en haut, c'est à dire, les intelligibles. Ceci n'est pas cela.
(10) V .5. 3.
(11) VI. 8, 7.

πηγὴ καὶ ἀρχὴ (1), ῥίζα (2), le centre (3).

Il est aussi la cause des causes : αἴτιον δὲ ἐκεῖνο τοῦ αἰτίου ... οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία (4), αἴτιος τῶν πάντων (5), αἰτίας καὶ οὐσίας αἰτιώδους πατήρ (6), ποιητής (7), ἀμήχανος δύναμις (8), ἡ πάντων δύναμις (9).

Si le νοῦς est roi du monde intelligible, il est, lui, Roi de toutes choses τῶν πάντων βασιλεύς, κύριος ἀπάντων τῶν μετ' αὐτὸ τιμίων (10), Roi des Rois βασιλεὺς βασιλέων (11) ὄντως βασιλεύς (12). Et Plotin arrive ainsi à parler de l'Un pendant des chapitres entiers, — à cet égard le livre 8e de la VIe Ennéade est remarquable, — sans lui donner une seule fois le nom de θεός.

Et pourtant, il est nécessaire de le dire, quelquefois — rarement, il est vrai — quelquefois pourtant, le Premier est appelé θεός. Il y a des textes douteux, mais il y en a qui ne le sont pas (13).

(1) cf. I. 7. 1; III. 8. 9; VI. 7. 23; VI. 8. 14; VI. 9. 5, 11.
(2) VI. 8. 15 — II. 499[27].
(3) VI. 9. 8.
(4) VI. 7. 18; cf. VI. 8 18.
(5) V 5. 13; cf. VI. 7. 16; VI. 8. 10; V. 5. 10.
(6) VI 8. 14 — II. 498[14].
(7) V 8. 7 — II. 239[1].
(8) V. 3. 16.
(9) V. 4. 1. cf. V. 4. 2; V. 3. 15. ; III. 8. 9.
(10) VI. 8. 7.
(11) V. 5. 3 — II. 210[7].
(12) VI. 8. 9 — cf. I. 8. 2; VI. 7. 42, il cite la lettre 2e qu'il attribue à Platon, et, dans son parti-pris de retrouver chez son maître toutes les pièces de son système, il voit dans ce Roi, cause de toute beauté, donc cause des Idées, la première des trois Hypostases. Cf. Bouillet t. III. p. 490.
(13) *L'Un est* θεός *quelquefois* : I. I. 8. θεὸν ... ἢ ὡς ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει. Ce Dieu, planant sur la nature intelligible, c'est l'Un.. cf. I. 8. 2 : On parle de l'âme, du νοῦς et du dieu (θεός) que l'âme contemple à travers le νοῦς : περὶ τοῦτον (sc. τὸν νοῦν) χορεύουσα...

Que conclure ? L'Un est θεός... l'Un n'est pas θεός. C'est une façon de s'exprimer familière à Plotin [1] et que nous rencontrerons souvent au cours de ce travail. Ainsi de l'Un encore il est vrai de dire qu'il est et qu'il n'est pas, qu'il est partout et qu'il n'est nulle part ; la contemplation unitive, particulière à l'extase, est une vision et n'est pas une vision, elle est un contact sans être un contact, une pensée qui n'est pas une pensée... Qu'est-ce à dire ? sinon

τὸ εἴσω αὐτοῦ (τοῦ νοῦ) θεωμένη, τὸν θεὸν δι'αὐτοῦ βλέπει. Sans aucun doute, il s'agit de l'Un — VI. 5. 4. La raison force à reconnaître que les θεοί sont partout présents aussi bien que ὁ δὲ ὁ θεός, or c'est de l'Un que Plotin parle dans le contexte ; cf. VI. 5. 12. ; VI 7. 10 ; V. 5. 3 ; V. 1. 6 — VI. 8. 1 : Il faut chercher ce qu'est τὸ ἐφ' ἡμῖν pour voir εἰ καὶ επὶ θεούς (cf. VI. 8. 3)καὶ ἔτι μᾶλλον ἐπὶ θεὸν ἁρμόζει μεταφέρειν .. or toute la discussion traite de l'Un — V. 1. 11 ; ἐν ἡμῖν εἶναι ... καὶ τὴν νοῦ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ θεόν ; VI. 7, 35, où il s'agit de la contemplation du 1r principe (θεός) ; cf VI. 3. 11 : θεὸς ἐκεῖνος ὁρᾶται — VI. 9. 9 : l'âme en contact avec l'Un est dite πληρωθεῖσα θεοῦ — celle qui ne remplit pas les conditions est laissée ἔρημος θεοῦ (V. 5. 11).

(1) cf. ce que dit M. Picavet dans ses *Hypostases plotiniennes* p. 22, sur le principe de perfection, qui permet de concevoir des connexions que la logique abstraite exclurait. Ainsi l'Un est ἀόριστος (VI. 7. 17 ; VI. 8. 9) et il est ὡρισμένος.. ὅτι μοναχῶς καὶ οὐκ ἐξ ἀναγκῆς (VI. 8. 9 — II. 489 14 ; VI. 8, 7) — Il n'est pas ἄπειρος (V. 5. 10) et il est ἄπειρος (V. 5. 11), c'est à dire qu'il n'est pas un infini de grandeur quantitative (ὡς μέγεθος V. 5. 10), mais un infini de puissance τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως, (VI. 9. 6), en tant qu'il est ἄπλετος φύσις V. 5. 6. Il n'est pas une monade VI. 9. 5, et il est une monade V. 5. 4. C'est une merveille, un sujet d'étonnement. VI. 9.5; III. 8 9.On retrouve ces formules chez tous les auteurs mystiques. A propos du pseudo-Denys l'Aréopagite Suarez écrit (de oratione c. XIII. n. 30) : Est enim mirabilis haec Dionysii Theologia, *videtur enim simul contraria et contradictoria proferre ;* nec mirum, quia paulo antea dixerat (ut retuli) negationes non esse affirmationibus contrarias, quia termini in diverso sensu accipiuntur. Unde subiungit : « Et hoc ipsum non videre et non scire, est veraciter videre ac scire, et eum qui substantia superior est, supersubstantialiter ex omnium quae sunt ablatione celebrare ».

que le phénomène qui se passe alors ressemble à une vision, à un contact, à une pensée, tout en en différant essentiellement, c'est à dire que les termes de vision et autres peuvent être appliqués à cette expérience extraordinaire, mais d'une manière approximative ; ou encore qu'à vouloir exprimer ce qui est divin avec notre vocabulaire, nous nous trouvons aux prises avec des difficultés insurmontables, et qu'il faut toujours ajouter : c'est à peu près comme cela, οἷον (1) ; le divin est transcendant aux catégories logiques où nous classons les êtres (2), transcendant sans leur être absolument étranger, car toute leur perfection vient de lui, donc analogique.

Ainsi en est-il pour la catégorie du divin. L'Un est le principe duquel les dieux mêmes participent leur divinité, car ils ne sont dieux que parce qu'ils se portent vers lui et lui sont intimement unis : πρὸς ὃ φερόμενοι θεοί εἰσι. θεὸς γὰρ τὸ ἐκείνῳ συνημμένον (3). Si lui-même n'est pas θεός, c'est que, la « divinité » selon Plotin impliquant encore une certaine imperfection, il dépasse tout ce qu'elle exprime.

(1) III. 6. 1. fin.

(2) Sinon, pense Plotin qui ne distingue pas assez l'ordre logique et l'ordre réel, cette catégorie serait πρὸ αὐτοῦ · δεῖ δὲ μηδὲν V. 5. 4, et lui-même serait δυὸ οὐχ ἕν, à savoir le κοῖνον et la différence V. 5. 13.

(3) VI. 9. 8.

III. L'Un est Dieu.

A vrai dire, le principe qui répond le mieux à nos idées sur la divinité, c'est l'Un puisqu'il est le seul absolument indépendant. On se fait souvent de ce principe une idée fausse, et, ne retenant du procédé de Plotin que les négations par lesquelles il lui refuse toutes nos imperfections, sans tenir compte de la transcendance où il l'élève obstinément, on ne voit en lui que « l'Indéterminé » dans son indigence absolue, « la chose dépouillée par le dernier effort de l'abstraction de la dernière de ses qualités » (¹), l'Abîme où dans le vide a sombré toute réalité.

Vacherot (²) mit à la mode cette explication qui reflétait ses propres idées : pour Plotin, l'idéal de l'être est l'unité sans variété, la substance sans actes, l'essence sans forme, l'idée sans réalité. Quelques années plus tard, Carl Hermann Kirchner (³) la reprenait : « Der letzte Grundstoff der Dinge... ist... eine reine Abstraction... Die Gottheit ist nichts Anderes als der Begriff der Form in seiner höchsten Abgezogenheit. Es kann daher weder von einer tiefen Theologie Plotin's noch von einer Verleugnung des Gedankens die Rede sein. » (⁴).

(¹) Boutroux J. Boehme p. 255 ; cf. *Revue, Met. et morale*, Mai 1900 suppl. p. 11.

(²) E. Vacherot. *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, t. III. (paru en 1851), p. 244.

(³) H. Kirchner, *die Philosophie de Plotin* 1854, p. 169, 170.

(⁴) cf Arthur Drews. *Plotin und der Untergang...* p. 132 : Damit spitzt sich der Monismus des Plotin zu einem abstrakten Monismus auch in dem Sinne zu, dass nicht nur sein Eines, wie gezeigt, ein rein inhaltsleeres Wesen ist, sondern dass er auch von der Wirklichkeit des Endlichen abstrahiert und die Vielheit der Erscheinungswelt zur trügerischen Illusion herabsetzt. — Mais on ne peut dire de l'Un ni qu'il est un être, ni qu'il est le vide.

Et dans cette abstraction, dans cet indéterminé, M. H. Delacroix (¹), en 1900, n'hésite pas à voir la puissance pure, dans le sens où elle s'oppose à l'acte, la matière prime : La puissance, dit-il, l'indétermination qui, au temps de Platon et d'Aristote, se trouvait à la base du Cosmos, s'est élevée peu à peu jusqu'à précéder la détermination et le πέρας. Il s'est formé cette idée que toute détermination, quelle qu'elle soit, n'est pas l'absolu, que l'absolu est au-dessus de la mesure, qu'il est cet infini même que l'intelligence ne peut saisir : en ce sens la puissance en est venue à précéder l'acte dans l'ordre des essences comme dans celui des existences.

Pareille assertion ne peut se soutenir (²).

Plotin, il est vrai, affirme que l'Un ne pense pas ; on ne peut dire de lui ni qu'il est le Bien, ni qu'il est, tout court (³), il n'est ni tout, ni partie du tout (οὐ πάντα.. οὐδ'αὖ ἕν τι τῶν πάντων (⁴). Mais par là on ne lui dénie point la perfection qui se trouve dans les autres êtres ; étant leur principe (⁵), il est nécessairement au dessus d'eux (⁶).

(¹) H. Delacroix. *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle.* Alcan 1900 p. 286.

(²) Car Plotin dit explicitement que si l'Un est δύναμις, il n'est pas puissance réceptive comme la matière οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται V. 3. 15 – II. 199⁸. Nous y reviendrons dans ce chapitre.

(³) VI. 7. 37. 38.

(⁴) V. 5. 13. — cf. III. 8. 8. — V. 5. 12. — VI. 9. 2. — V. 1. 7 — V. 2. 1 — III. 8. 9 — III. 9. 3 — V. 1. 11 — V. 3. 11 — V. 4. 1 — V. 5. 3, 4, 12 — V. 6. 3 — VI. 7. 32, 42 — VI. 8, 9.

(⁵) III. 8. 8. — V. 4. 2 — V. 5. 4 — V. 5. 13 — VI. 7. 37.

(⁶) Car a ce qui fait une chose, n'est pas cette chose : III. 8. 8. οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλὰ ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα, τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιάτῳ, τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων (VI. 9. 6) — ἀφ'οὗ δὲ

Il est πρὸ πάντων. C'est son nom (1) : τὸ ἄνω ὑπὲρ πάντα (2) πρὸ τῶν ὄντων (3), ἐπέκεινα ὄντος (4), et en ce sens μὴ ὄν (5) ; ce qui est en Lui ne se trouve pas ici-bas, ou s'y trouve autrement, en mieux (6). Ce qu'on rejette dans toutes les déterminations, ce sont les tares qu'elles impliquent : la multiplicité, la dépendance, ce qui empêcherait le Premier d'être τὸ καθαρώτατον (7), τὸ αὐταρκὲς ὅτι οὐκ ἐκ πλειόνων (8). S'il ne faut pas lui accorder la pensée, c'est que la pensée suppose la dualité du sujet pensant et de l'objet pensé (9),

ἕκαστον οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἕτερον ἁπάντων · οὐ τοίνυν ἕν τι τῶν πάντων (V. 3, 11 ; cf. VI. 9, 3 ; VI. 7. 17, 28, 32, 33, 42 ; V. 4. 1 et 2 ; V. 3, 12, 14, 17 ; III. 9. 3).

b) Mais il est plus parfait, la cause étant meilleure que ses effets τῶν μετ' αὐτήν (VI. 8. 9), κρεῖττον γὰρ τὸ ποιοῦν τοῦ ποιουμένου τελειότερον γάρ (V. 5, 13).

c) Donc ce qui a produit tout ce qui existe ne peut être rien de ce qui existe, mais doit être meilleur que tout : πρότερον ἄρα τὸ κρεῖττον (IV. 7 8). Aboutissement d'une évolution par laquelle la pensée grecque, partant de l'indistinction primitive de l'hylozoïsme, distingue peu à peu l'un du multiple, l'âme du corps, et l'infini du fini.

(1) V. 3. 11.
(2) VI. 8. 1.
(3) V. 5. 5 ; III. 8. 8.
(4) V. 5. 6.
(5) VI. 9. 5.
(6) I. 2. 3.
(7) VI. 9. 3.
(8) II. 9. I. *Il n'a besoin de rien.* cf. VI. 9. 6 ; VI. 8. 12 ; VI. 8. 7 — II. 487[25] ; VI. 8. 15 — II. 499[19] ; VI. 7. 37. 38 ; VI. 7. 41 ; VI. 7. 40 ; VI. 7. 29. V. 6. 4 ; V. 6. 2 ; V. 5. 12 ; V. 5. 10 ; V. 5 9 ; V. 4. 2 ; V. 3. 13 ; V. 3. 17 ; V. 2. 1 ; III. 9. 3 ; III. 8. 10. — S'il est τὸ μὴ ὑποστάν (VI. 8. 11 — II. 492[8]), en voici la raison : πῶς ἂν ἢ ὑπ' ἄλλου... ὑπέστη ; (VI. 8. 10) — Dira-t-on qu'il est en mouvement ou qu'il est stable ? Ni l'un ni l'autre : διὰ τί οὖν, εἰ μὴ κινούμενον, οὐχ ἑστώς ; toutes ces déterminations ne valent que pour l'être où nécessairement le stable est stable par la stabilité et n'est pas identique à la stabilité. ὥστε συμβήσεται αὐτῷ καὶ οὐκέτι ἁπλοῦν μένει (VI. 9. 3 — II-512[12])
(9) V. 4. 2 ; V. 3. 13 ; VI. 7. 40 et 41).

c'est que la νόησις est une κίνησις, donc une ἔφεσις. Or le Premier ne désire rien, οὐδενὸς ἐφίεται. (1) Ainsi μειζόνως ἐστι ἢ κατὰ γνῶσιν καὶ νόησιν καὶ συναίσθησιν αὐτοῦ (2) ; il ne se pense donc même pas lui-même οὐ νοεῖ οὖν οὐδὲ ἑαυτό. (3) Il ne faut pas lui attribuer l'être non plus... comme s'il en avait besoin. Il a fait l'essence (τὴν οὐσίαν = τὸ εἶναι), mais il l'a laissée hors de lui : ποίησας ταύτην ἔξω εἴασεν ἑαυτοῦ, ἅτε οὐδὲν τοῦ εἶναι δεόμενος, ὃς ἐποίησεν αὐτὸ .. οὐ δουλεύει οὔτε οὐσίᾳ οὔτε ἑαυτῷ. (4)

D'ailleurs si l'on y fait attention, même les mots qui lui conviennent le mieux doivent être employés avec beaucoup de circonspection.

Ἀρχή, qui revient si fréquemment, ne lui convient plus dès qu'il renferme une tendance, ou un rapport à d'autres êtres (5).

Τὸ ἀγαθόν, il l'est, mais pour les autres, pas pour lui : ἀγαθὸν οὐχ αὐτῷ, ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις (6) ; τῷ ἑνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστι... ἀλλ' ἐστιν ὑπεραγαθὸν αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ'ἄλλοις ἀγαθόν (7). Il est τἀγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθά (8).

Même ἐκεῖνο qui semble pourtant le comble de l'indétermination ou de la neutralité ; à parler ἀκριβῶς, l'Un n'est pas ἐκεῖνο ni τοῦτο (9), dans le cas où cela signifierait qu'il est une chose particulière, τι (10), car alors il ne serait plus le reste.

Il est τὸ ἕν. Et encore ! Il n'est pas un « Un » devenu

(1) III. 9. 3.
(2) VI. 7. 41.
(3) III. 9. 3.
(4) VI. 8. 19 — II. 504[22].
(5) VI. 8. 8 — II. 488[11-13].
(6) VI. 7. 41.
(7) VI. 9. 6.
(8) cf. V. 5. 13 ; III. 9. 3.
(9) VI. 9. 3.
(10) VI. 8. 9. V. 5. 6.

ni participé, mais vraiment, purement, l'Un en tant que tel αὐτοέν (1).

Il faut avant tout sauvegarder sa simplicité absolue, son unité : ἵνα τήρῃς τὸ ἕν (2), car c'est ce qui constitue son essence, s'il est encore permis de parler d'essence à son sujet.

l'Un est identité pure οὗτος αὐτὸς παρ'αὑτοῦ αὐτός (3), αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτός (4), καὶ παρ' αὑτοῦ καὶ δι' αὑτὸν αὐτός (5), αὐτὸς ἄρα αὑτῷ ὅ ἐστι πρὸς αὑτὸν καὶ ἐς αὑτόν (6). Il est le même ; il est lui-même et il n'est que lui-même : οὐδὲν ἔστιν αὐτῷ ἢ αὐτῷ (7) ; tout en lui ἐστιν ἔρημον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ (8) ; il est à lui-même et son principe (ἐξ αὑτοῦ) et sa fin (ἐς αὑτὸν), sans cesser d'être soi-même, tout par lui (δι' αὑτόν), tout en lui (ἐν ἑαυτῷ), et dans sa solitude, μοναχόν (9), ἔρημον τῶν ἄλλων (10), se suffisant à lui-même.

(1) V. 5. 4 : ἀληθῶς ἕν... καθαρῶς ἓν καὶ ὄντως καὶ οὐ κατ' ἄλλον, ὂν ὄντως ἕν, οὐχ ἕτερον ὄν, εἶτα ἕν (V. 4. 1 — II. 202[27]) οὐκ ἄλλο εἶτα ἕν (II. 9. 1 et VI. 9. 5 : deux passages identiques) — οὐ μετουσίᾳ ἑνὸς ἕν, ἀλλ' αὐτοέν (V. 3. 15). Il n'est pas τι ἕν : εἰ γάρ τι ἕν, οὐκ ἂν αὐτοέν (V. 3. 12), οὐδάμη δύο... οὐδ' ὅλως δύο (V. 6. 6), οὐ δύο ὡς ἑνός, ἀλλὰ ἕν (V. 5. 12) ; cf. V. 5. 6 — II. 213[24]... : εἰ δὲ θέσις τις τὸ ἕν, τότε ὄνομα τότε δηλούμενον ἀσαφέστερον ἂν γίγνοιτο. Donc il ne faut pas attacher à ce mot un sens positif. Son rôle est d'orienter notre esprit dans le sens de la plus grande simplicité [ὃ πάντων (μάλιστα) ἁπλότητός ἐστι σημαντικόν], et puis de disparaître lui-même.

(2) VI. 9. 6.

(3) VI. 8. 20.

(4) VI. 8.14 — II. 498[19].

(5) Ibid. tout le passage ; cf. VI. 5. 1. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν.

(6) VI. 8. 17. — II. 502[8].

(7) III. 8. 10. Il est μόνον καὶ ὄντως αὐτό, tandis que les autres sont αὐτὸ καὶ ἄλλο VI. 8. 21.

(8) VI. 7. 40

(9) VI. 8. 7. 9 — II. 487[16].

(10) V. 5. 13.

Il est ἑαυτοῦ, ἐξ αὑτοῦ, παρ' αὑτοῦ. Acte libre, ἐνέργεια ἐλευθέρα, il n'a pas une essence serve, οὐσίαν.. δούλην (1), il se fait lui-même (2), en ce sens qu'il ne dépend de personne (3), sans qu'on puisse dire qu'il s'est fait lui-même, si par là on entend introduire en lui le temps et la dualité (4). Il est ὑπόστησας ἑαυτόν (5) ne tenant que de lui ce qui en lui ressemble à une hypostase οἷον ὑπόστασιν (6).

Il est πρὸς αὑτὸν καὶ ἐς αὑτόν : qu'est-ce à dire sinon qu'il ne se porte pas à l'extérieur, πρὸς τὸ ἔξω (7), mais au contraire en quelque sorte vers ses propres profondeurs εἰς τὸ εἴσω οἷον φέρεται αὑτοῦ (8). Tourné tout entier vers lui-même, il n'a pas de relation au dehors. Ce qui est « énergie » en lui est νεῦσις αὑτοῦ πρὸς αὑτὸν (9).

Il est ἐν ἑαυτῷ (10), ἐφ' ἑαυτοῦ (11), c'est à dire qu'il demeure dans sa transcendance solitaire, distinct de tout le reste : ἕτερον τῶν ἄλλων, ἄλλο παρ' ἅπαντα (12), πάντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό, ἐφ' ἑαυτοῦ ὄν (13).

Il est « l'Autre » par excellence, parce qu'il est « le même » absolument, ne relevant que de soi. Son nom est Μονή,

(1) VI. 8, 16. 19, 20.

(2) VI. 8. 15.

(3) VI. 8. 7.

(4) VI. 8. 20.

(5) VI. 8. 16.

(6) VI. 8. 7 ; VI. 8. 20.

(7) VI. 8. 17 — II. 502[9].

(8) VI. 8. 16 — II. 500[13].

(9) VI. 8. 16 — II. 500[27].

(10) VI. 9. 3.

(11) V. 4. 1.

(12) III. 8. 8, 9.

(13) V. 4. 1.

μονὴ ἐν ἑαυτῷ (1), l'Immutabilité ou la Transcendance qui est au dessus de tout et qui y reste sans en descendre ; et, si la perfection de la vie et de l'être se mesure à l'immanence des opérations, il est la Perfection même (2).

Pourvu que cette simplicité soit sauvegardée qui assure la transcendance de l'Un, Plotin est prêt à lui reconnaître même les fonctions que d'abord il lui avait déniées. Il ne faut pas admettre que l'Un se pense lui-même, à moins, ajoute-t-il (3), qu'on ne dise qu'il pense en tant qu'il se possède, ἢ ᾗ ἔχει ἑαυτὸ καὶ νοεῖν ὅλως λέγεται.

En fait, quand Plotin dit que l'Un est lui-même pour lui-même αὐτὸς... αὐτῷ (4), n'est-ce pas introduire en lui, quelque nom qu'on lui donne, *une conscience, une intelligence* ? Il tient à la distinguer de la pensée du νοῦς et l'appelle κατανόησις,(κατανόησις αὐτοῦ... ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν)(5), ὑπερνόησις (ὑπερνόησις ἀεὶ οὖσα) (6), et, à cause de l'absolue simplicité de l'objet, moins une pensée qu'un contact ineffable θίξις καὶ οἷον ἐπαφὴ μόνον ἄῤῥητος καὶ ἀνόητος (7). Reste pourtant que c'est une certaine intuition de soi-même.

(1) VI. 8. 16—II. 500[28].

(2) Vouloir donner la liste complète des endroits où Plotin dit du Premier Principe qu'il demeure μένει, serait une entreprise immense et inutile ; cette inclination vers lui-même et l'immanence en lui-même le font être ce qu'il est : c'est pour ainsi dire son essence (VI. 8. 16). Il est bon αὐτῇ τῇ μονῇ (I. 7. 1 — I. 97[19]). Déjà dans le Timée 37 d, Celui qui est vraiment μένει—cf. Corp. herm. (λόγος τέλειος c. 41) dans une prière d'actions de grâces pour avoir obtenu la gnose du Très Haut (ὕψιστος), le contemplatif s'exprime ainsi : ἐγνώρισαμέν σε αἰώνιος διαμονή.

(3) III. 9. 3.

(4) VI. 8. 17 — II. 502[7].

(5) V. 4. 2.

(6) VI.8. 16—II. 501[4].

(7) V. 3. 10.

De même, dire que l'Un est ἐξ αὐτοῦ, παρ' αὐτοῦ, (1) c'est admettre qu'il est par lui-même, par conséquent qu'il se fait en quelque manière, *qu'il se veut.* Et comme cette volonté n'a pas son terme hors de soi, elle n'est pas à proprement parler une tendance. Elle est πρὸς αὐτὸν καὶ ἐς αὐτόν (2), orientation intime, finalité immanente. C'est un amour qui n'est pas un besoin. Il est à lui-même son propre bien ἀγαθὸν αὐτῷ : aussi se complait-il en lui-même (εἰς τὸ εἴσω οἷον φέρεται αὐτοῦ), étant amour de soi (καὶ ἐρασμιὸν καὶ ἔρως αὐτὸς, καὶ αὐτοῦ ἔρως), comme il est Beau en soi et par soi (οὐκ ἄλλως καλὸς ἢ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ) (3).

L'Un est *Acte* par conséquent, ἐνέργεια. Plotin y consent encore (4), un acte pourtant qui n'est pas une tendance vers un bien meilleur (5), mais un acte immanent ἐνέργεια μένουσα (6), un acte qui n'est pas du tout un devenir, un acte pur ἐνέργεια μόνον ἢ οὐδ' ὅλως ἐνέργεια (7), un acte qui est toujours en éveil, non seulement en acte, mais l'acte (8), l'acte premier, ἐνέργεια ἡ πρώτη (9).

Par là-même, il est ***puissance*** δύναμις, mais puissance active, puissance du tout... δύναμις τῶν πάντων (10), δύναμις πάντων· ἀλλὰ τίς ὁ τρόπος τῆς δυνάμεως ; οὐ γὰρ ὡς ἡ ὕλη

(1) VI. 8. 16.

(2) VI. 8. 17.

(3) VI. 8. 15.

(4) VI. 8. 20 : εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη.

(5) cf. I. 7. 1 : ἔφεσις καὶ ἐνέργεια πρὸς ἄριστον ἀγαθόν.

(6) VI. 8. 16.

(7) VI. 8. 12.

(8) cf. Zeller III[2] (3e éd.) p. 495 n. 1. οἷον ἐγρήγορσις... οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐγρηγορότος VI. 8. 16.

(9) tandis que le νοῦς est l'ἐνέργεια du Premier (I. 8. 2. V.I. 6) — cf. V. 6. 6 ; VI. 8. 16 ; VI. 8. 20.

(10) III. 8. 10.

δυνάμει λέγεται, ὅτι δέχεται · πάσχει γάρ,.. ([1]). – Comment peut-on dire dès lors que Plotin décrit le principe suprême, au mépris de la philosophie ancienne, comme Aristote décrivait la matière.

Voilà réintroduites dans l'Un, mais raffinées et purifiées, la plupart des déterminations qu'on en avait exclues. Il est οἷον νοῦς ([3]), et par conséquent οἷον οὐσία, οἷον ἐνέργεια ([4]), οἷον ὑπόστασις ([5]). C'était nécessaire pour expliquer le passage de l'infini au fini, de l'un au multiple. Comment en effet l'Un produirait-il toutes choses, comment serait-il l'Unité du Tout, s'il n'était pas quelque chose comme un Acte ? pas d'unité sans ἐνέργεια. Il est celui ἀφ' οὗ πάντα νοεῖ, ἀρχέτυπος du νοῦς ([6]), νοοποιός ([7]), en sorte que le νοῦς n'est que son image μίμημα, εἴδωλον ([8]) ; comment cela pourrait-il se faire, s'il n'était lui-même un νοῦς dans la mesure où le permet sa simplicité ? ([9]) Et comment toutes choses tendraient-elles vers lui, s'il n'était le Bien ?

Que conclure ? Que l'Un est Esprit ; non pas le νοῦς qui est un être devenu δεύτερος καὶ γενόμενος ([10]), mais l'Esprit qui se confond véritablement avec l'Etre et dont la pensée n'implique pas dualité, car en lui l'objet ne fait qu'un avec le sujet.

([1]) V. 3. 15 — II. 199 [8].
([2]) cf. Rev.met. mor,mai 1900, suppl. p. 11.
([3]) VI. 8-16—II. 500 [17].
([4]) VI. 8. 7 — II. 487 [26,31,32].
([5]) ibid. p. 487 [25].
([6]) VI. 8. 18 — II. 503 [7].
([7]) VI. 8. 18 — II. 503 [12]; cf. VI. 7. 16, 36, 37, 40.
([8]) V. 3. 16 ; V. 4. 2.
([9]) Le νοῦς, second principe, suspendu ἐκ τῆς αὐτοῦ νοερᾶς φύσεως, témoigne τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα, ἓν γάρ. (V. 8. 18 — II. 502 [12], 503 [1]).
([10]) V. 6. 15.

Il est la volonté dont le terme est identique au vouloir([1]), une nature simple, φύσις ἁπλῆ où il n'y a pas de distinction entre δύναμις et ἐνέργεια, ni entre οὐσία et ἐνέργεια, car τὸ αὐτὸ τὸ εἶναι ἐκεῖ καὶ τὸ ἐνεργεῖν ([2]).

Bref, il est l'Etre tout en soi, acte pur, intelligence et vouloir par soi, l'intelligence et le vouloir étant fonctions de l'Etre en tant que tel.

Plotin eût dû admettre cette identification de l'Un et de l'Etre. Ne dit-il pas qu'un être est ce qu'il est, par l'Un (τῷ ἓν σώζεται) ([3]), et que plus il est un, plus il est ([4]) ? Ne justifie-t-il même pas cette doctrine par une étymologie fantaisiste qui identifie ἕν et ὄν ? Il aurait dû conclure qu'à la limite l'Un absolu est l'Etre absolu. — Non, l'Etre, pense-t-il, implique nécessairement une pluralité. L'autorité de Socrate et de Platon s'est mise ici à l'encontre de ses principes. « Nous n'admettons pas que l'Etre soit un, ce dont Platon et d'autres philosophes ont exposé les raisons » ([5]). La grande raison est qu'identifiant à bon droit l'intelligible et l'Etre, mais confondant notre concept avec l'intelligible, il regarde comme propriété essentielle de l'Etre en tant que tel, ce qui n'est que la condition inférieure de nos concepts, réduits à chercher leur objet au dehors dans le monde sensible, et à n'être par suite eux-

([1]) VI. 8. 15 — II. 498 [28]. Son οὐσία étant identique à son désir et à son vouloir, il est complétement maître de lui : κύριος πάντη ἑαυτοῦ (VI. 8. 13) — Nous au contraire, nous ne sommes pas κύριοι τῆς αὐτῶν οὐσίας (VI. 8. 9 ; VI. 8. 12-II. 493 [28]), car nous sommes composés d' οὐσία et d' ἑτερότης. L' οὐσία étant ce par quoi un être est, et l' ἑτερότης, ce par quoi il n'est pas les autres êtres, on retrouve sous d'autres vocables la question de la *distinction entre l'essence et l'existence*. cf. VI. 8, 14 — II. 497 [1,3]. Dans l'Un, pas de distinction (VI. 7. 41).
([2]) cf. VI. 8, 1, 4, 7, 16, 20.
([3]) V. 3. 15.
([4]) VI. 9. 1.
([5]) VI. 2. 1 — II. 300 [7-9] ; cf. VI. 4. 5,6, 9.

mêmes, nécessairement, qu'une synthèse de l'Un et du multiple. Nous avons déjà noté cette confusion qui nous est si naturelle. Plotin lui-même a remarqué que nous construisons instinctivement le monde intelligible sur le modèle du monde sensible et que c'est la cause de toutes nos erreurs. Le danger est grand, il faut le croire : il ne s'en est pas suffisamment gardé. (1)

---

(1) Faut-il parler à propos du Dieu de Plotin d'un pressentiment ou d'un souvenir de la Trinité chrétienne ? En tout cas, ce n'est pas à propos de la Triade que constituent l'Un, le νοῦς et l'âme, car ni le νοῦς, ni l'âme ne sont intérieurs à l'Unité divine (cf. Picavet. Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne) ; quant aux relations immanentes de quasi-connaissance et de simili-amour qu'il est contraint d'avouer dans l'identité du principe suprême, jamais Plotin n'a entendu les ériger en hypostases ; l'Un se connait en quelque sorte ; il s'aime en quelque manière ; il y a là un effort pour concevoir ce que peut être la vie intime de Dieu, mais aucunement une ébauche même lointaine de la Trinité.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Les Problèmes que pose l'existence du Désir.

Immanence-Transcendance.

θείου ὄντος χρήματος τῆς ψυχῆς,
ἀνάβαινε πρὸς ἐκεῖνον,
V. I. 3 — II. 164[13]

« Ce qui n'aurait absolument aucune part au Bien ne saurait désirer le Bien. οὐ γὰρ δὴ τὸ πάμπαν ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ἀγαθὸν ἄν ποτε ζητήσειεν ». Par voie de conséquence, désirant Dieu du plus profond de son être, l'homme doit déjà posséder Dieu (1). Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé. Cette pensée, que devait immortaliser Pascal, se trouve dans Saint Bernard (2), dans Saint Grégoire le grand (3), dans Saint Augustin, — et avant eux, dans les Ennéades ; c'est aux problèmes qu'elle y soulève et au sens qu'elle y reçoit que le présent chapitre sera consacré. Dieu ne doit-il pas être immanent à l'être qui le désire ?.. mais, s'il lui est immanent comment en est-il encore distinct ? — N'est-il pas nécessairement transcendant à tous les êtres autres que lui ?... et alors comment peuvent-ils le désirer ?

---

(1) III. 5. 9 — I. 280[10] ; cf. VI. 7. 31 — II. 462[28]. L'âme a en soi quelque chose de Lui. (ἐν αὐτῇ ἔχουσά τι αὐτοῦ) : c'est cela qui la met en désir (ἐν πόθῳ).

(2) « Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit », de diligendo Deo VII. 22. P. L. t. 182. c. 987.

(3) homil. XXX in Evang : qui ergo mente integra Deum desiderat, profecto jam habet quem amat..; non enim quisquam posset Deum diligere, si eum quem diligit non haberet.

I. Un principe plotinien.

Le désir requiert une certaine immanence de ce qui est désiré en ce qui désire.

Voulant guérir et relever des âmes oublieuses de Dieu leur Père, qui, en admirant et en poursuivant les choses sensibles se ravalent encore au-dessous d'elles, (car τὸ θαυμάζον καὶ διῶκον ὁμολογεῖ χεῖρον εἶναι), et convaincu qu'il n'y a meilleur remède que de leur rendre l'estime d'elles-mêmes avec la connaissance de leur origine et de leur dignité, τοῦ γένους καὶ τῆς ἀξίας, Plotin remarque combien cette connaissance est nécessaire, non seulement pour réhabiliter ces âmes déchues, et les détacher d'objets indignes, mais aussi pour savoir si l'âme a un œil capable de voir Dieu, si, en le cherchant, elle ne cherche pas l'impossible : εἰ ὄμμα τοιοῦτον ἔχει οἷον ἰδεῖν καὶ εἰ προσήκει ζητεῖν. Εἰ μὲν γὰρ ἀλλότρια, τί δεῖ ; εἰ δὲ συγγενῆ, καὶ προσήκει, καὶ δύναται εὑρεῖν.

Voilà la question. **L'âme a-t-elle un œil capable de voir Dieu ?** si elle lui est tout-à-fait étrangère, inutile de chercher à le connaître ; mais, s'ils sont de même race, elle doit chercher, car elle peut trouver. (V. I. I).

La connaissance — ou le désir — (nous avons vu que, chez Plotin, toute connaissance est une tendance), suppose une ressemblance, une sympathie, une affinité de nature, une parenté, « un œil pour voir », il dit ailleurs, une réminiscence. Telles sont, s'il est permis d'employer une expression qui est un anachronisme, les conditions a priori du désir.

1. La connaissance et le désir supposent une ressemblance.

Le problème est ancien, ayant exercé déjà les souples et décevantes habiletés des sophistes. « Il n'est possible à l'homme, dit le Ménon, de chercher ni ce qu'il sait, ni ce qu'il ne sait pas ; il ne cherchera point ce qu'il sait, puisqu'il le sait.... ni ce qu'il ne sait point, puisqu'il ne sait pas ce qu'il doit chercher » (1). Le problème est posé. — Platon admettait-il que l'on ne cherche que ce qu'on possède déjà, que la raison n'aime le divin et l'immortel que parce qu'elle le sent en elle-même, et ne veut s'unir complètement à lui que parceque l'union est commencée ? (2) On pourrait en douter. Il est vrai du moins que pour lui, apprendre c'est se souvenir de ce qu'on avait oublié, de ce qu'on possédait sans le savoir ; c'est saisir les ramiers que l'on avait dans son colombier ; c'est le passage de la κτῆσις à l' ἕξις (3).

Plotin reçoit le vieil axiome : τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον (4). on perçoit le semblable par le semblable ; aussi veut-il qu'avant de s'appliquer à la contemplation, le sage rende ce qui voit semblable à ce qui est vu συγγενὲς καὶ ὅμοιον, car jamais l'œil n'aurait vu le soleil, s'il n'avait pris la forme du soleil, ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος, ni l'âme ne verrait le beau si elle n'était devenue belle μὴ καλὴ γενομένη. Qu'il prenne donc d'abord la forme de Dieu et qu'il devienne beau, l'homme désireux de contempler ce qui est Bon et Beau, γενέσθω δὴ πρῶτον θεοειδὴς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι τἀγαθόν τε καὶ καλόν (5).

Etant donné la diversité des objets auxquels l'âme peut

---

(1) Platon, Ménon. 80 E.
(2) Cf. Fouillée. *La philosophie de Platon*, tome I p. 228.
(3) Platon. Théét. 197 b ; 191 c ; Timée 90 a.
(4) II. 4. 10 ; VI. 9. 11 ; IV. 8 1 ; VI. 9. 10.
(5) I. 6. 9.

appliquer son attention, il faut qu'elle possède une capacité d'assimilation, une plasticité pour ainsi dire infinie ; il faut qu'elle soit en quelque sorte toutes choses, c'est-à-dire capable de tout devenir : et la matière indéterminée voisine du néant et la plénitude de l'Un, dont l'absolue simplicité est transcendante à l'Etre.

Voici quelques textes :

Si la ressemblance est condition de la connaissance (τῆς γνώσεως ἑκάστων δι' ὁμοιότητος γιγνομένης), par laquelle de nos puissances pouvons-nous connaître le mal, c'est-à-dire la matière ? Ni par l'intelligence, ni même à proprement parler par l'âme, car étant des formes (εἴδη), elles n'ont la connaissance et le désir que des formes (εἴδων καὶ τὴν γνῶσιν ἂν ποιοῖντο καὶ πρὸς αὐτὰ ἂν ἔχοιεν τὴν ὄρεξιν (1). Or le mal n'est pas une forme.

Pour connaître la matière; l'âme doit cesser pour ainsi dire d'être elle-même et devenir semblable à la matière, ταὐτόν πως γιγνομένη τότε τῷ ὃ οἷον ὁρᾷ (2), en tombant dans l'indétermination (3) par un raisonnement bâtard, (λόγισμος νόθος, comme dit Platon), qui est abstraction de toutes formes : εἰ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, καὶ τῷ ἀορίστῳ τὸ ἀόριστον, λόγος μὲν οὖν γένοιτο ἂν περὶ τοῦ ἀορίστου ὡρισμένος, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολὴ ἀόριστος. Même alors sans doute le logos qu'est l'âme reste déterminé, mais le regard qu'elle jette sur l'indéterminé est indéterminé... Vision d'un genre très spécial : οἷον ὁρᾷ (4).

De même pour connaître le νοῦς et les intelligibles, l'âme doit être en quelque sorte intellectualisée : νοῦς γενόμενος αὕτη (ἡ ψυχή) θεωρεῖ οἷον νοωθεῖσα... ἀλλὰ γενομέμη μὲν ἐν

(1) I. 8. I.
(2) II. 4. 10 — I. 158²².
(3) II. 4. 11.
(4) II. 4. 10.

αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ (1). Elle peut les connaître parceque le νοῦς ne lui est pas étranger : ὁ νοῦς οὐκ ἀλλότριος (2).

A des adversaires matérialistes, les Stoïciens sans doute, Plotin fait cette objection (3) : Si le νοῦς est non-être, comment peut-il mériter créance, quand il parle des êtres supérieurs, sans avoir avec eux aucune affinité (4) ? et aux Gnostiques qui semblent faire fi de la vertu, il rappelle (5) que c'est à la nature qui dédaigne les voluptés corporelles, qu'il appartient de comprendre en quoi consiste l'honnêteté (6).

Enfin comme le premier principe n'a point de forme, l'âme, pour être capable de le contempler, doit perdre toute forme : ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν (7) · ὥσπερ ὁ τὴν νοητὴν φύσιν βουλόμενος ἰδεῖν οὐδεμίαν φαντασίαν αἰσθητοῦ ἔχων θεάσεται ὅ ἐστιν ἐπέκεινα τοῦ αἰσθητοῦ, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοῦ, τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται, car il faut lui devenir semblable : ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ (8).

(1) VI. 7. 35.
(2) I. 2. 4 — cf. V. 3. 4.
(3) VI. I. 20.
(4) Les Stoïciens auraient fait des réserves sur la nature de ces êtres supérieurs, mais ils auraient sans doute concédé le principe avec leur poète Manilius:Quis possit Et reperire Deum,nisi qui pars ipse deorum est ?
Sextus Empiricus (adv. log. I. 92-94. ed. Bekker p. 209) cite dans le même sens Philolaus : le logos étant capable de connaître la nature du tout, a quelque parenté (συγγένειαν) avec elle, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν ; Empédocle : γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ ; enfin Posidonius qui dit dans son commentaire sur le Timée : τὸ φῶς... ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς... cf. Schmekel. Die Philosophie der mittleren Stoa. p. 406.
(5) II. 9. 15.
(6) De même « il n'est possible de parler de la beauté des arts, des sciences... qu'à ceux qui ont reçu ce genre de beauté ».
(7) VI. 7. 34 — II. 466²².
(8) VI 7. 35 ; cf. VI. 9. 8.

2. Cette ressemblance fonde une sympathie, qui est le ressort secret de toute connaissance et de tout désir.

Pour Plotin comme pour les Stoïciens (1), l'univers est un grand vivant ζῶον, dont tous les membres, tous les organes sont reliés et forment un tout. L'interdépendance qui lie les parties de ce tout, qui les rend solidaires les unes des autres et met entre elles tout en commun, cette aptitude d'êtres divers à recevoir des impressions concordantes et à vibrer à l'unisson, cette « sympathie », a son fondement dans une ressemblance, τοδὶ ὑπὸ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτό (2), ressemblance qui provient elle-même d'une communauté de race (συγγενῆ), de nature et d'origine.

Fondement de la sympathie, l'unité de principe répand donc la ressemblance dans la multitude des êtres participés. Ainsi tout tient à tout, tout nous est en certaine mesure proportionné, semblable, accessible, connaissable : τὸ συμπαθὲς νῦν διὰ τὴν ζῴου ἑνὸς φύσιν (3). Rien ne nous est absolument extérieur. Cela est si vrai que, s'il y avait un être corporel hors de ce monde ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, même si aucun obstacle ne nous empêchait de le voir, nous ne le verrions pourtant pas (4), car nous n'aurions rien de

(1) Sur la συμπάθεια ou σύμπνοια τῶν ὅλων chez les Stoïciens, cf. *Bonhöffer* Epiktet und die Stoa p. 45, 78 ; die Ethik des Stoikers Epiktet p. 45, 81. — *Schmekel*. Die Philosophie der mittleren Stoa. p. 191. sqq.

(2) IV. 5. 1 — II. 103 [1].

(3) IV. 5. 8 — II. 113 [14] ; cf. IV. 7. 6. C'est parce que le monde est un et multiple qu'il y a en lui σύμπνοια μία (II. 3. 7 — I. 139 [20]), μία ἁρμονία (II. 3 5 — I. 138 [10]), ἁρμονία καὶ σύνταξις (III. 2. 2 — I. 228 [21]), συμφωνία (IV. 4. 33 — II. 85 [29]) ; πάντα γὰρ ἑνός (IV. 4. 38 — II 93 [15]); *par cette sympathie les êtres les plus éloignés sont rapprochés* : ζῴου τε ὄντος καὶ εἰς ἓν τελοῦντος οὐδὲν οὕτω πόρρω τόπῳ, ὡς μὴ ἐγγὺς εἶνα τῇ τοῦ ἑνὸς ζῴου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει (IV. 4. 32 — II 84 [20]).

(4) IV. 5. 8.

συμπαθὲς πρὸς ἐκεῖνο, pas d'yeux pour le voir : il ne serait rien pour nous. La connaissance qui se fait par sympathie n'est selon Plotin que la conscience d'une ressemblance, une συναίσθησις (1) qui jaillit, qui se déclanche, dès que sont en présence le sujet et l'objet qui lui est semblable : c'est ainsi qu'à première vue un honnête homme reconnait dans un adolescent la trace charmante d'une jeune vertu, parce qu'elle est d'accord avec la vraie vertu qui est en lui : οἷα ἀνδρὶ ἀγαθῷ προσηνὲς ἐπιφαινόμενον ἀρετῆς ἴχνος ἐν νέῳ συμφωνοῦν τῷ ἀληθεῖ τῷ ἔνδον (2).

Quel est le mécanisme de cette « reconnaissance » ? Plotin l'a décrit en quelques traits à sa manière, plutôt que rigoureusement analysé (3), ὅτι ἂν ἴδῃ συγγενὲς ἢ ἴχνος τοῦ συγγενοῦς χαίρει τε καὶ διεπτόηται καὶ ἀναφέρει πρὸς ἑαυτήν· καὶ ἀναμιμνήσκεται ἑαυτῆς καὶ τῶν ἑαυτῆς. D'abord un sentiment de satisfaction et de joie en présence du fait extérieur χαίρει, et puis comme un vol de l'âme διεπτόηται, qui rentre en elle-même ἀναφέρει πρὸς ἑαυτήν, car le recueillement est une ascension ; alors elle se souvient, ἀναμιμνήσκεται (4), et de soi et de ce qui lui appartient : les trésors intelligibles dont elle avait oublié la présence. Il y a eu, semble-t-il, bien que tout se fasse instantanément et au premier coup d'œil ἐπιβολῇ τῇ πρώτῃ (5), il y a eu un mo-

(1) IV. 5. 5 — II. 109 [20].

(2) I. 6. 3 — I. 88 [6].

(3) I. 6. 2.

(4) Ce mot, Plotin n'arrivait pas à le prononcer correctement, disant toujours : αναμνημίσκεται (Vita Plotini, c. XIII). Certains critiques ont trouvé que la réminiscence était inutile dans sa philosophie, comme la préexistence des âmes à laquelle elle est intimement unie : organe témoin de la dépendance platonicienne, qui n'a plus de fonction, puisque, dans sa nature même, l'être qui désire a de quoi y suppléer. Plotin la retient pourtant ; cf. I. 6. 2 — II. 9. 16 ; III. 6. 3 ; IV. 6. 3 ; III. 5. 9 ; IV. 4 3.

(5) I. 6. 2.

ment de comparaison rapide, où confrontant (συναρμόττουσα) la chose extérieure avec la forme qu'elle possède et dont elle se sert comme d'une norme, l'âme juge que cette chose est τῷ ἔνδον σύμφωνον καὶ συνάρμοττον καὶ φίλον [1], elle est au même diapason : c'est une amie ; on peut dire également et qu'elle voit et qu'elle se souvient.

Cette thèse a le mérite d'exiger une proportion entre le sujet connaissant et l'objet connu, ne concevant pas comment nous pourrions connaître ce qui nous serait complètement étranger (ἀλλότριον), et de déclarer que si la faculté n'est pas mise au point, jamais on ne pourra voir ; donc que pour connaître les êtres immatériels, l'âme doit être immatérielle, et divine, pour connaître Dieu.

Elle a le mérite aussi d'admettre un mode de connaissance, celui-là même que le moyen-âge appellera « connaissance par connaturalité », qui, sans raisonnement explicite, par pure « sympathie » et comme par intuition, pénètre à l'intérieur des choses et en prend une connaissance pleine et savoureuse.

Mais si elle exige que l'objet soit en quelque sorte dans le sujet connaissant, elle expose avec moins de bonheur la nature de cette immanence, et d'une manière qui compromet le dynamisme du désir. — L'influence persistante de l'exemplarisme platonicien porte Plotin à considérer le sensible comme « une image » de l'intelligible, et en général l'effet comme une image affaiblie de la cause ; une image, c'est à dire, une représentation immobile et toute faite, par conséquent toute en soi ; dès lors ne se suffit-elle pas ? Comment peut-elle désirer « l'archétype » qu'on lui assigne pourtant comme fin ? Où amorcer en elle un devenir ? Dans une pareille théorie le devenir est figé. L'âme même n'a ni vrai désir ni véritable tendance, puisqu'elle possède

(1) I. 6. 3.

en soi, puis qu'on lui donne, sous forme d'idées innées, l'objet de son désir ; une tendance possédant en soi son terme, non comme quelque chose à faire mais comme quelque chose de tout fait, serait contradictoire.... Aussi n'est-il plus question de tendance vers un objet, mais seulement de confrontation, de comparaison : c'est du pur statique.

Qu'on le remarque, en expliquant la connaissance par une sympathie, et la sympathie par je ne sais quel sentiment ou impression de l'âme qui suivrait naturellement une comparaison subreptice, on n'explique en fait rien du tout ; car cette comparaison présuppose elle-même une connaissance, qui a besoin d'être justifiée : aura-t-on recours à une autre sympatihe... et ainsi εἰς ἄπειρον ?

L'origine de ces difficultés est dans l'association de deux notions incompatibles ; d'une part une faculté de connaître considérée comme une activité, d'autre part, un objet de connaissance inné à la faculté et qui ne lui laisse plus rien à désirer.

Plotin fût resté plus fidèle à son point de vue dynamique, en considérant la « sympathie » comme une tendance, non point du semblable vers le semblable en tant que tel (ce qui en fait est inintelligible), mais, suivant sa propre formule (dont il n'a pas tiré, pour la raison qu'on a dite, tout ce qu'elle contenait), comme la tendance d'un être qui se cherche lui-même ; cette sympathie serait donc fondée non pas sur une similitude donnée, mais sur une « identité » **à faire**, sur ce fait que l'être qui désire est en quelque manière ce qu'il désire, ou pour employer les formules néoplatoniciennes, qu'il est l'objet aimé tout en ne l'étant pas, qu'il est le même tout en étant l'autre, c'est à dire, qu'il est cet autre en puissance, qu'il devient, qu'il se fait.

Telle est bien en fait la pensée de Plotin ; ce qu'il appelle ailleurs une réminiscence ou une parenté ou une ressemblance on une sympathie n'est pas pure représentation, mais une inclination, un mouvement qui spontané-

ment sort de l'intime de l'âme (ἔνδοθεν), et par lequel cette âme cherche ce qui lui convient, ce qu'elle devrait avoir et n'a pas ὀρεγομένη τῶν αὐτῆς, un mouvement par lequel elle se cherche elle-même (¹).

On ne saurait mieux exprimer sa nature dynamique.

L'âme possède une faible clarté qui lui fait désirer la pleine lumière (ἐκ σέλαος ἀμυδροῦ ἔρως φωτὸς μεγάλου) (²), le portrait de l'être aimé qui fait souhaiter de voir l'être aimé lui-même (ὥσπερ οἱ ἐν τῷ εἰδώλῳ τοῦ ἐρασμίου κινούμενοι εἰς τὸ αὐτὸ ἰδεῖν ἐθέλειν τὸ ἐρώμενον (³). Qu'est-ce à dire ? — Elle possède, elle est, un logos, élément formel des choses, dont il est dit (VI. 4. 9) qu'il est une lumière moins vive émanant d'une lumière plus éclatante, participation des idées dérivées elles-mêmes de l'Un, et qui, en venant, tend à le retrouver, car le principe premier est en même temps la fin dernière ; aussi est-il une énergie, une puissance, le principe de toute connaissance et de tout désir.

Il convenait de mettre en lumière les éléments divers qui sont entrés dans ce système ; nous reconnaîtrons plus d'une fois encore leur influence fâcheuse, au détriment de la parfaite cohérence, spécialement en ce qui concerne le problème fondamental des rapports de Dieu et du monde. — Ainsi s'explique que l'on ait pu produire au sujet de Plotin les avis les plus divergents, et, suivant qu'on mettait l'accent sur l'une ou l'autre doctrine mal réduite, voir en lui le partisan d'une immanence panthéiste ou d'une transcendance exagérée.

(¹) III. 4. 6. Bien que les hommes soient absorbés dès le début de leur existence par la vie végétative, à cause du trouble qui vient de la génération, l'âme possède pourtant, avant tout usage de la raison, une inclination qui du dedans lui fait désirer ce qui lui convient ὑπάρχει δὲ ὅμως καὶ πρὸ λόγου ἡ κίνησις ἡ ἔνδοθεν ὀρεγομένη τῶν αὐτῆς.

(²) VI. 7. 33 — II. 466[8].

(³) VI. 7. 31 — II. 462[29].

II L'application du principe.

L'immanence de Dieu dans le monde.

La question du « panthéisme » de Plotin.

« La métaphysique de Plotin est-elle un système d'émanation ? » — C'est le titre d'un article que H. F. Müller, qui s'est fait en Allemagne une spécialité des études plotiniennes, fit paraître dans l'Hermès en 1913, et dans lequel, après avoir rappelé que sur cette matière Max Heinze (¹) diffère de Zeller et tous les deux de Carl Steinhart (²) et de Eduard von Hartmann, il donne comme son avis à lui que Plotin n'est pas émanatiste (³). La variété des opinions se manifeste plus riche encore dans le travail d'Aurelio Covotti : La cosmogonia Plotiniana e l'interpretazione panteisto-dinamica dello Zeller (⁴), qui cite en faveur de l'émanatisme de Plotin : Buhle (⁵), Vacherot dans son Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie (⁶), Ritter, (⁷), J. Simon.... ; en faveur de l'opinion adverse, à la suite de Zeller, Windelband : Geschichte d. a. Philosophie (p. 222), et l'auteur de l'article « Neoplatonism » dans l'Encyclopedia Britannica (⁸). Pour l'auteur lui-même, le système

(¹) Heinze — *Protest. Realencyclopädie* V et XIII.

(²) Steinhart — *art. Plotinus dans Realencyclop.* (1848) p. 1758.

(³) Müller — *Plotinische Studien* I dans Hermès (48) p. 409.

(⁴) Dans Rendiconti della R. Academia dei Lincei 1895, série V, IV-V p. 371.

(⁵) Buhle, Histoire de la philosophie Paris 1814. I. p. 605, 613, 614, 616.

(⁶) Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie I. p. 394, 414, 415, 433, 434, 442, 458, 463.

(⁷) Ritter. Histoire de la philosophie IV. p. 475...

(⁸) Encyclopedia Britannica. vol. XVII. p. 335, 336. — On peut ajouter l'opinion conciliante de Kirchner Die Philosophie des Plotin (Halle

n'est pas émanatiste, mais il n'est pas non plus panthéiste, c'est un « plotinisme » (1).

La solution sans doute n'a pas paru décisive, car les débats ont continué : tandis que Carl Schmidt en 1901, dans son étude sur les rapports de Plotin et des Gnostiques (2), fait du panthéisme la racine profonde du système plotinien, le Dr James Lindsay déclare en 1902, dans l'Archiv für Geschichte der Philosophie (3), que ce système n'est pas panthéiste.

Citons avec plus de détails deux opinions parmi les plus représentatives :

L'opinion d' Ed. Zeller (4)

« Ce système est panthéiste, car il affirme entre le fini et la divinité un rapport tel que le fini n'a aucun être indépendant mais est un pur accident, un pur phénomène du divin (alles Endliche ist ihm blosses Accidens, blosse Erscheinung des Göttlichen). Nous savons déjà que, d'après

1854) p. 170 : « So ist das System zugleich monistisch und dualistisch, wie es zugleich emanativ und pantheistich ist ; denn die verschiedenen Naturen sind wirklich verschieden, aber es ist Eine Kraft die sich in Allen offenbart. » — « Plotinus, avait dit Alexis Bertrand (de immortalitate pantheistica, Divione 1880, p. 35), nil aliud est quam Plato pantheistus et mysticus ».

(1) De même pour M. Guyot. *L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, pp. 203. 204.

(2) C. Schmidt. *Plotin's Stellung*... p. 89 ; cf p. 76, où il est dit à propos de III. 2. 3 : mit welcher Stärke tritt in diesem Hymnus der antike Polytheismus, oder, besser gesagt, der Pantheismus hervor !...

(3) Dr J. Lindsay : *The philosophy of Plotinus*, dans Archiv f. d. G. d. P. 1902 (15). p. 472. « Sa philosophie n'est pas panthéiste : l'Un et le Tout ne sont pas identiques ; l'Un est transcendant, non immanent » ... Voir aussi l'opinion de Mr Picavet dans Hypostases plotiniennes et Trinité chrétienne (1917).

(4) Cf. *Philosophie der Griechen* III. 2 (3e éd.) p. 507, 508, 509.

Plotin, tout ce qui est produit est porté par les forces qui découlent du premier principe, et que ces forces ne sont pas séparées de leur origine, qu'une seule et même activité embrasse, pénètre et détermine tout. En fait **la conception panthéiste est déjà là**. Mais Plotin n'a pas reculé devant l'expression plus explicite que tout ce qui est, est en Dieu.

Le premier principe produisant tout est dans son oeuvre partout présent, tout participe à lui ; tout est en lui. Cette présence de Dieu n'est pourtant pas substantielle, au sens stoïcien (1), c'est seulement une présence de son action... Le multiple est dans l'Un, mais l'Un n'est pas dans le multiple. L'immanence des choses en Dieu n'est par suite que leur production par Dieu (die Immanenz der Dinge in Gott ist daher nur ihr Gewirktwerden durch Gott). »

L'opinion d'Edw. Caird

Dans les pénétrantes études qu'il a consacrées à la «théologie » de Plotin (2), Edward Caird semble surtout frappé par le caractère transcendant et inconnaissable de l'Absolu, dont l'unité, dit-il, ne pouvant admettre en soi ni différence ni multiplicité, doit être considérée non comme immanente, mais comme transcendante (p. 231) car l'immanence exige, selon lui, sous peine de n'être plus qu'une relation purement accidentelle et extérieure, que « l'Etre se réalise lui-même dans les créatures » (p. 319) ; alors seulement il est vraiment leur Dieu. Or Plotin prétend pré-

(1) Certains vont plus loin que Zeller : tel le Dr Guillaume Capitaine, *de Origenis Ethica, Monasterii Guestf.* 1898, p. 41 n. 2 : « Philo, Plotinus, alii docebant hominis animam unius esse substantiae cum Deo, vel saltem partem huius divinae substantiae ». (cf. Haffner, Grunds. der Geschichte der Philosophie, p. 238).

(2) Edward Caird. — *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* vol. II p. 210 sqq.

cisément que, si l'être inférieur a toujours besoin du plus élevé, le plus élevé, lui, n'a pas besoin de l'inférieur. Pour monter jusqu'à lui, il faut se dépouiller, se vider de tout ce qu'on était (p. 308-314), car il n'a plus, lui, aucun contenu. Il plane, séparé de tout, isolé... « **Plotin n'est pas un panthéiste, mais un mystique** » (p. 231)... Sa philosophie est la condamnation du dualisme grec, justement parce qu'elle le pousse à son point extrême. Elle fait la preuve que nous ne pouvons pas exagérer la transcendance de Dieu par rapport à cet univers au point de nier qu'il lui soit immanent, sans être en fin de compte amené à nier absolument qu'il soit aucunement le Dieu de cet univers (p. 316)... C'est comme si, en montant, on avait retiré sur soi l'échelle.

Emanation, panthéisme, trancendance, immanence, n'est-il pas évident que bien souvent en disant les mêmes mots on ne s'entend pas. Pour éviter, autant que possible les malentendus, nous emploierons ces termes dans le sens que leur donne le vocabulaire publié par le Bulletin de la Société française de philosophie.

Quelques définitions

L'Emanation est une doctrine dans laquelle « les êtres multiples qui forment le monde découlent (emanant) de l'être un qui en est le principe, sans qu'il y ait de discontinuité dans ce développement. Emanation s'oppose à création. Ce terme implique la réalité du devenir et de la production successive des êtres dans le temps ; il ne convient donc qu'à certaines formes de panthéisme. On l'applique notamment au brahmanisme, au néoplatonisme... (1) »

(1) La distinction apportée par Zeller (III 2 3e éd. p. 507) entre les systèmes qui conçoivent l'émanation comme participation de l'essence et ceux qui la conçoivent comme participation de la puissance divine, n'est pas faite pour augmenter la clarté : nous la laisserons de côté. — Selon Müller (Hermès 48 (1913) p. 409), est émanatiste tout système où quelque chose s'écoule réellement de la substance de l'Un ou du Premier ou de la divinité, que ce soit quelque chose de matériel ou de spirituel, et que par cet écoulement la source soit ou non diminuée en qualité ou en quantité, ce processus impliquant pourtant nécessairement une « Depotenzirung des höchsten Wesens ».

L'application au néoplatonisme ne parait pas justifiée : nous le verrons, en ce qui concerne Plotin.

Le panthéisme est proprement la « doctrine d'après laquelle tout est Dieu, Dieu et le monde ne font qu'un » — « Dieu est seul réel ; le monde n'est qu'un ensemble de manifestations ou d'émanations n'ayant ni réalité permanente, ni substance distincte. » (1)

L'immanence « est le caractère de l'activité qui trouve dans le sujet où elle réside non pas sans doute tout le principe ou tout l'aliment ou tout le terme de son déploiement, mais du moins un point de départ effectif et un aboutissement réel quel que soit d'ailleurs l'entre-deux compris entre les extrémités de cette expansion et de cette réintégration finales » (M. Blondel). Est immanent au sens large « non pas seulement ce qui résulte de l'être considéré et *de lui seul*, mais tout ce à quoi cet être participe ou tend, lors même que cette tendance ne pourrait passer à l'acte que par l'intervention d'un autre être ». Immanence ne signifie donc pas plus identification, que transcendant ne veut dire nécessairement séparé et spatialement extérieur. (2)

Ces définitions étant posées, examinons le cas de Plotin.

(1) *Bulletin de la Soc fse de Ph.* 1912. XII p 257 ; cf p 256 (note de L. Brunschvicg) : « Je crois que l'essentiel du panthéisme est de concevoir *Dieu* comme étant *l'unité du monde*, cette unité étant : A) : *l'idée du tout* ; B) : *la somme des parties.* — Cf. p. 255 : **Panenthéisme** (terme créé par Ch. Krause 1828) : c'est la « doctrine selon laquelle *tout est en Dieu.* »

(2) Cf. *Bulletin de la Société française de Philosophie* 1908 pp. 325. 327.

Immanence ou transcendance ?

1. La Transcendance

1. — Un point hors de conteste est *la transcendance de Dieu*, dans ce système, par rapport aux autres êtres. Nous avons déjà vu que l'Un est le principe suprême, le superlatif au dessus de tous les comparatifs, l'ineffable, le seul suffisant qui ne manque de rien. Aussi, quand il produit, ce n'est pas par besoin de se compléter : il reste ce qu'il était : μένει, expression de transcendance, qui caractérise le mieux l'excellence de son pouvoir et qui le sépare de la foule des êtres tous animés d'un mouvement vers autre chose : τὸ μὴ ἥκειν πρὸς μηδὲν ἄλλο (= τὸ μένειν) τὴν ὑπερβολὴν τῆς δυνάμεως ἐν αὐτῷ ἔχει (1).

Les êtres participent à lui, sans que lui se divise et se répande; à produire, sa surabondance ne s'épuise pas ; il est impossible même qu'il se partage ou s'appauvrisse, car il cesserait d'être lui-même, et s'il n'était plus, faute du lien qui fait toute unité, il n'y aurait plus de sympathie dans le monde ; faute de fondement, tous les êtres cesseraient d'exister (2).

Mais il n'en est rien : quand il crée, c'est par une δυνάμει μενούσῃ (3) ; il n'y a peut-être pas d'affirmation que Plotin répète plus souvent. Nous pouvons nous en rendre

(1) VI. 8. 10 — II. 492[1] : μένει s'oppose à πρόεισι : μένον οὐδὲ προιόν. I. 6. 8 ; cf. V. 4. 1 ; IV. 7. 1 : ἄπεισιν εἰς σκέδασιν καὶ φθοράν. En ce sens, ce qui est composé IV. 7. 8. οὐ δύναται μένειν. Οὐ γὰρ μένει, ἀλλὰ ῥεῖ ἡ σώματος φύσις πᾶσα.

(2) VI. 4. 9 — III. 8. 9 ; cf. III. 8. 9 — I. 344[9] : οὐ γὰρ μερίζεται εἰς τὸ πᾶν ἡ ἀρχή. Si non, ἀπώλεσεν ἂν καὶ τὸ πᾶν, καὶ οὐδ' ἂν ἔτι ἐγένετο, μὴ μενούσης τῆς ἀρχῆς ἐφ' ἑαυτῆς ἑτέρας οὔσης.

(3) VI. 8. 18.

compte en parcourant les différents termes par lesquels est exprimée l'activité productrice.

αἴτιος

C'est un principe général que ce qui cause est différent de ce qui est causé, à plus forte raison, la cause suprême : τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταὐτὸν τῷ αἰτιατῷ · τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδέν ἐστιν ἐκείνων (1).

Dieu est τούτων αἴτιος... ἀλλὰ μὴ αὐτὸς ταῦτα... ἀμιγὲς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων (2). — Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ'αὐτοῦ, ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ (3).

ποιητής

Le « créateur » que le monde intelligible recherche, n'est lui-même οὔτε νοῦς οὔτε κόρος (4) ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου (5). — Il est avant tout et au dessus de tout ayant tout fait : δεῖ πρὸ πάντων ἓν εἶναι· πληροῦν οὖν δεῖ αὐτὸν καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ (6).

τὸ γεννῶν

Il faut sans doute que ce qui est engendré (τὸ γεννώμενον) soit de même race (ὁμογενές) que ce qui engendre ; il faut cependant qu'il en soit différent : γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστιν αὐτῶν (7).

(1) VI. 9. 6. — II. 517[19].

(2) V. 5. 13 — II. 221[29].

(3) VI. 9. 3, fin.

(4) Sur le sens de κόρος, cf. *Zeller*, p. 534. p. 2.

(5) III. 8. 11 — I. 345[11].

(6) III. 9. 3 — I. 349[5].

(7) VI. 9. 3 — II. 512[5]; cf. III. 8. 9 — I. 343[9]

δύναμις

cf. VI. 9. 5 — II. 515 [7] ; V. 4. 1.

ἀρχή

Il est nécessaire qu'il y ait une ἀρχή de toutes choses, mais cette ἀρχή n'est pas toutes choses : οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα, αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδέ τι τῶν πάντων (¹). Et pourquoi ? ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα καὶ ἵνα μὴ πλῆθος ᾖ, ἀλλὰ τοῦ πλήθους ἀρχή · τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἁπλούστερον. C'est nécessaire pour sauver la simplicité de la première des causes, qui, sans cela, serait multitude πλῆθος et non plus l'Un principe de la multitude πλήθους ἀρχή (²). L'ἀρχή n'est pas élément constitutif, partie intégrante de ce qui procède de lui : πρὸ τούτων ἡ ἀρχὴ τούτων οὐχ ὡς ἐνυπάρχουσα · τὰ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ' ἐξ ὧν (³)

Partout le même principe : ἀφ' οὗ... ἕκαστον, οὐχ ἕκαστον, ἀλλ' ἕτερον ἁπάντων (⁴), et la même conséquence : l'Un reste pur : ὂν καθαρόν, οὐδενὶ μιγνύμενον... μετεχόντων ἁπάντων αὐτοῦ, μηδενὸς ἔχοντος αὐτό. (⁵) »

Il n'y aurait pas lieu d'insister si le vocabulaire des Ennéades, inspiré dans une large mesure du vocabulaire

(¹) II. 8. 9 — I. 343 [5].
(²) cf. V. 3. 16 ; V. 3. 11 — II 193 [21].
(³) Plotin oppose ici ἀφ' οὗ, le principe d'où les choses procèdent, et ἐξ ὧν, les éléments dont elles sont constituées. — Il ne faudrait pas en déduire une règle générale sur le sens des prépositions ἐκ et ἀπό, car on trouve p. e. III, 8. 9. : ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα.
(⁴) V. 3. 11.
(⁵) V. 5. 10.

stoïcien (qui avait reçu droit de cité dans la philosophie), ne suggérait souvent des *images émanatistes* — De l'Un s'écoulent les autres êtres, comme les rayons du soleil (¹). Il est la source dont le trop-plein a surabondé (²) : οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο. Mais comme chez Philon, comme chez Clément et Origène, les mêmes mots recouvrent des idées différentes (³), et Plotin tient à corriger immédiatement, la plupart du temps, le sens que la tradition stoïcienne avait consacré et que pouvaient suggérer ses expressions.

L'univers est comme le rayonnement de l'Un ; oui, mais l'Un n'est pas modifié pour cela : περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος (⁴). Il est la source de tous les fleuves de l'être et leur multitude a découlé (ἐξεῤῥύη) de lui (⁵). Il se donne à eux, oui, mais sans se perdre en eux (δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως (⁶).

De même que le νοῦς est venu à l'existence sans que le premier principe subît aucun changement (ὁ νοῦς μένοντος τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐγένετο), de même, quand il produit

(¹) V. 3. 12 ; V. 1. 6.
(²) V. 3. 12.
(³) cf. J. Martin. *Philon* p. 226 — Il faudra se souvenir de cette remarque, quand nous trouverons plus loin que le νοῦς de l'âme est une partie du νοῦς divin IV. 4 2 ; IV. 4. 14 (μέρη ὄντες) ; ainsi parlaient Epictète (μόρια θεοῦ) et Sénèque (pars divini spiritus), mais en un sens tout autre.
(⁴) V. I. 6 — II. 168 [19].
(⁵) V. I. 6 — II. 167 [26].
(⁶) III. 8. 10 — I. 343 [28]. cf ce que dit l'empereur Julien. contre le cynique Héraclius n. 13 : « L'homme à qui Bacchus n'a pas inspiré le divin enthousiasme court grand risque que sa vie s'échappe en coulant, qu'en s'échappant elle se divise, elle se perde ; tous ces mots cependant : s'échapper, se répandre, se perdre, il ne faut pas les entendre comme d'un ruisseau ou d'un fil de lin, mais en un autre sens, celui de Platon, de *Plotin*, de Porphyre et du divin Jamblique ».

l'âme par un écoulement de sa puissance (δύναμιν προχέας πολλήν), il n'en reste pas moins ce qu'il était (μένοντος ἐκείνου γενομένη) (1), νοῦς... δοῦς τι ἑαυτοῦ. ἀτρεμὴς καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο· τοῦτο δὲ λόγος ἐκ νοῦ ῥυείς (2).

De même aussi, à proprement parler, l'âme ne se donne pas au corps : οὐχ αὑτὴν δοῦσαν, mais elle donne une lumière φῶς (3), une image d'elle-même (4) : ἐλλάμπουσα εἰς αὐτά .. μένουσα μὲν αὐτὴ εἴδωλα δὲ αὑτῆς διδοῦσα ὥσπερ πρόσωπον ἐν πολλοῖς κατόπτροις. Ce n'est pas un morceau d'âme, mais une trace, un effluve, un rayonnement (5) : σώματος τῇ οἷον γειτονείᾳ καρπωσαμένου τι ἴχνος ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους, ἀλλ' οἷον θερμασίας τινός ἢ ἐλλάμψεως ἐλθούσης.

Pour exprimer cette tranquille permanence, Plotin trouve un terme de comparaison dans la racine (ῥίζα) d'où sort l'arbre entier, mais qui reste toute en elle-même : οἷον ἐκ ῥίζης μιᾶς ἑστώσης αὐτῆς ἐν αὑτῇ (6). La vie se répand dans les branches, mais le principe de la vie ne se disperse pas : ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν, αὐτῆς οἷον ἐν ῥίζῃ ἱδρυμένης (7).

2. L'Immanence.

Que Dieu pour Plotin soit transcendant à tout ce qu'il

(1) V. 2. 1 — II. $176^{19, 21}$.

(2) III. 2. 2 — I. 228^{4} ; cf. III. 4. 3 — I. 263^{14} : οἷον ἀπόρροιαν... μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου οὐκ ἐλαττομένου. Ce qui passe de l'intelligible dans le monde inférieur, est une émanation, ou plutôt un acte qui ne lui fait rien perdre.

(3) I. 1, 7.

(4) I. 1. 8.

(5) VI. 4. 15.

(6) III. 5. 7 — I. 260^{5}.

(7) III. 8 10 — I. 344^{2}.

produit, on ne peut donc en douter. Mais ce qui nous intéresse surtout, c'est de savoir comment et dans quelle mesure il est immanent au monde et à l'âme qui le désire.

Pour décider la question, il ne suffit pas d'apporter quelques textes isolés, car on en pourrait trouver d'assez complaisants, qui, détachés de l'ensemble, se laisseraient solliciter en tous sens jusqu'à prouver même que Dieu n'est en aucune manière présent au monde ; comme par exemple VI. 9. 5 — II. 515^{7}, où sa puissance est décrite comme une source qui restant en soi ne serait en rien dans ce qui dérive d'elle : γεννῶσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττουμένην, οὐδ' ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῆς οὖσαν.

Mais semblable interprétation serait aussi fragile que sa base, qui peut être une négligence ou une imprécision — c'est chose fréquente quand on improvise —, ou une infidélité de Porphyre ou une erreur de copiste (1). On évitera ces surprises en remontant un peu plus haut et en rattachant la question présente à une thèse générale à laquelle on ne pourrait toucher sans tout ébranler.

(1) Le contexte du passage cité (VI. 9. 5) prouve que l'intention de Plotin est seulement de repousser toute émanation. L'Un ne passe pas dans les êtres qu'il produit, par écoulement ou partage... il est ἀμέριστον... ἕν et ἀμερές. Le même livre, (le IXe selon l'ordre chronologique), quelques lignes plus haut, rappelle d'ailleurs que l'Un est partout : οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενὸς ἐκεῖνο (II. 513^{16}).

Théorie de l'immanence [1].

OU

de la notion du « dedans » chez Plotin.

A prendre ies choses en gros et vulgairement, « être immanent » équivaut à « être dans » (ἐνεῖναι). Cette équivalence semble ne pouvoir être contestée. Partons de là.

1) Il y a dans les Ennéades une corrélation frappante entre les formules ἐν ἄλλῳ et ὑπ' ἄλλου, entre l'idée d'immanence et celle d'origine, « être dans ».. et « venir de »... « Tout ce qui a été produit par un autre (γενόμενον ὑπ' ἄλλου) est ou bien dans celui qui l'a fait, ou bien dans un autre, s'il y a quelque chose après celui qui l'a fait : ἢ ἐν ἐκείνῳ... ἢ ἐν ἄλλῳ » [2].

« Comment une chose serait-elle dans une autre, s'il n'y avait avant elle un principe distinct d'où vienne cette autre? πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο; [3] « Le multiple ne peut exister sans l'un de qui et en qui il est : οὐ δύναται γὰρ πολλά, μὴ ἑνὸς ὄντος, ἀφ οὗ ἢ ἐν ᾧ [4].

Souvent la même idée se retrouve sous des formes différentes soit explicitement, soit par allusion. Ainsi

---

(1) L'immanence parfaite est sans aucun doute celle du principe qui est en lui-même (μένει ἐν ἑαυτῷ) *immanent à lui-même;* mais la question qui nous occupe ici est de savoir dans quelle mesure Dieu est dans le monde et le monde en Dieu, à quelles conditions un être est *immanent à un autre.* Il ne faudra pas perdre de vue cette distinction.

(2) V. 5. 9.

(3) V. 6. 4; cf. V. 5. 9 « Voyez le monde (τὸν κόσμον): il n'y a pas de monde avant lui, aussi ne se trouve-t-il pas dans un monde (ἐν κόσμῳ) ni dans un lieu, car il n'y a pas de lieu, tant qu'il n'y a pas de monde ».

(4) V. 6. 3.

l'âme vient du νοῦς et ne s'en éloigne pas (μεθ' ὃ καὶ ἀφ' οὗ) ; et le νοῦς rend l'âme plus divine, parce qu'il est son père, καὶ τῷ πατὴρ εἶναι (= ἀφ' οὗ), parcequ'il lui reste présent, καὶ τῷ παρεῖναι (= ἐν ᾧ) ; rien ne les sépare que leur différence, οὐδὲν γὰρ μεταξύ ἢ τὸ ἑτέροις εἶναι [1].

Qui apprend à se connaître, connaît en même temps d'où il vient [2] : en soi, il trouve donc son principe. Réciproquement s'élever à son principe n'est pas pour l'âme sortir de soi, mais se recueillir ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτήν [3].

Rentrer en soi s'oppose à regarder au dehors : ἔξω .. ἣ ὅθεν ἐξήμμεθα : [4] regarder au dehors c'est regarder autre chose que ce dont nous dépendons.

Plotin assimile d'une part le dehors et l'inférieur τὰ κάτω καὶ τὰ ἔξω [5], τὸ ἔξω καὶ τὸ κάτω καὶ τὸ σκότεινον [6], et d'autre part τὰ ἄνω et τὰ ἔνδον, « les voix d'en haut » et les voix du dedans [7].Bref, le supérieur est le dedans du dedans ; voilà pourquoi l'extase la plus sublime coïncide avec le reploiement le plus intime de l'âme abîmée en ses profondeurs [8].

2) Le rapport entre les deux formules est un rapport de cause à effet : Dans un autre, *parceque* venant d'un autre ἅτε γὰρ γενόμενον ὑπ' ἄλλου ... διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ [9] ; c'est même la raison pour laquelle l'être premier est tout en lui-

---

(1) V. 1. 3.

(2) VI. 9. 7.

(3) VI. 9. 11.

(4) VI. 5. 7.

(5) III. 2. 15.

(6) I. 6. 5 — I. 91 '.

(7) V. 1. 12.

(8) Idem est summum quod intimum. Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo, dit St Aug. à Dieu (Conf. III. 7).

(9) V. 5. 9.

même, absolument indépendant αὔταρκες ... καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ : il n'est en aucun autre, parcequ'il n'y a rien avant lui et ne peut par conséquent venir d'un autre. ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἄλλῳ καὶ παρ' ἄλλου · εἰ οὖν μηδὲ παρ' ἄλλου, μηδὲ ἐν ἄλλῳ μηδὲ σύνθεσις μηδεμία, ἀνάγκη μηδὲν ὑπὲρ αὐτὸ εἶναι (1).

Pourquoi donc est-il nécessaire que ce qui est produit soit en autrui ? A sa naissance, un être ὑπ' ἄλλου contracte une tare essentielle qui ne peut se guérir : πρὸς τὴν γένεσιν δεηθὲν ἄλλου, ἄλλου δεῖται πανταχοῦ(2). Toujours impuissante à se suffire, sa faiblesse aura toujours besoin d'un appui. L'immanence du monde en Dieu est signe de contingence, d'insuffisance, d'indigence : ἄλλου δεῖται πανταχοῦ · διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ.

Pourquoi est-il nécessaire que ce qui vient après le tout soit dans le tout (ἐν τῷ πάντι εἶναι) ? Parce qu'il en dépend et ne peut sans lui subsister ni se mouvoir, ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον καὶ οὐ δυνάμενον, ἄνευ ἐκείνου, μένειν οὔτε κινεῖσθαι (3), parce que c'est sur lui qu'il s'appuie, en lui qu'il se repose, τῷ οἷον ἐρείδεσθαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἀναπαύεσθαι, πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνέχοντος (4).

C'est ainsi que l'âme ne peut subsister que dans un autre, parce qu'elle est une image (c'est à dire, en style platonicien, parce qu'elle est un être participé, parce qu'elle est produite) : τοῦτο δέ, ἂν μὴ ἄλλου γένηται καὶ ἐν ἄλλῳ, οὐδὲ μένει · εἰκόνα γὰρ προσήκει, ἕτερον οὖσαν ἐν ἑτέρῳ γίγνεσθαι; εἰ μὴ εἴη ἐκείνου ἐξηρτημένη (5).

3) Etre dans un autre ἐν ἄλλῳ s'oppose donc à être en soi

(1) II. 9. 1.
(2) V. 5. 9.
(3) VI. 4. 2. Le Tout, on le voit, dans la pensée de Plotin n'est pas la somme des êtres, mais leur principe.
(4) VI. 3. 15.
(5) V. 3. 8.

(ἐν αὑτῷ ou ἐφ' ἑαυτοῦ). « Etre en soi », formule d'indépendance, ne convient absolument, comme nous l'avons vu, qu'à l'Un de qui tout vient, en qui tout demeure ἀφ' οὗ ἢ ἐν ᾧ... ὃ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ δεῖ λαβεῖν μόνον (1), car étant le Premier, il n'y a rien avant lui et par suite il est, non dans un autre, mais en soi : ἀρχὴ δὲ, ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸ αὑτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ὅτῳ ἄλλῳ (2).

La grande erreur, la grande folie des âmes, la cause de leur déchéance est qu'elles ont voulu être à soi (ἑαυτῶν εἶναι), audace coupable, qui, au lieu de les libérer d'un lien nécessaire, les a ravalées, jusqu'à leur enlever le souvenir et de leurs origines et de leur nature divine (3).

4) *Aussi, à parler strictement, Dieu n'est-il immanent à aucun être.* Au contraire, toutes les choses sont immanentes à Dieu ; le principe n'est pas dans l'effet, mais l'effet dans le principe (4).

(1) V, 6. 3.
(2) V. 5. 9.
(3) V. 1. 1. De tout principe, il est vrai, on peut dire que, par rapport à ses effets — donc relativement et non absolument —, il est en soi, il reste en soi, en ce sens qu'il ne passe pas dans ce qu'il produit, qu'il ne se divise pas ni ne s'éparpille. Ainsi l'âme demeure ἐφ' ἑαυτῆς et, sans se donner en propre à la matière, illumine le corps de l'univers (VI. 4. 3 : οὐδὲ γὰρ ἦλθε (il s'agit de l'âme universelle) οὐδὲ κατῆλθεν, ἀλλὰ μενούσης προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἷον καταλάμπεται (III. 4. 4.). Cependant, en rigueur, le Premier seul « demeure » ; tous les autres « procèdent » : οὐκ ἴσον δὲ τὸ προϊὸν τῷ μείναντι (III. 8. 5 — I. 336. 30).
(4) Voilà qui met au point certaines comparaisons arithmétiques qui pourraient faire croire que l'Un ou premier Principe entre dans la composition des êtres, comme l'unité dans la formation des autres nombres. « Toute pluralité est une pluralité d'unités et tout ce qui est, n'est ce qu'il est que par l'Un, mais à parler strictement, il faut dire que le multiple est dans l'Un et non que l'Un est dans le multiple (V. 6. 3), car le multiple vient de l'Un et non l'Un du multiple ;

« L'âme n'est pas dans le monde, c'est lui qui est en elle... L'âme est dans le νοῦς, le corps est dans l'âme ; le νοῦς est dans un autre qui, lui, n'est pas dans un autre,... il n'est donc nulle part. Et où est le reste ? En lui (ἐν αὐτῷ). Toutes choses sont en lui ; mais lui n'est pas en elles, sans toutefois en être éloigné » ([1]). Il est avec les autres êtres dans le même rapport que le corps avec l'âme : ἔχων ψυχὴν οὐχ αὐτοῦ ἀλλ' αὐτῷ (al. αὐτῷ), κρατούμενος οὐ κρατῶν, καὶ ἐχόμενος ἀλλ' οὐκ ἔχων ([2]) : l'âme est au corps sans lui appartenir en propre ; elle le domine, il ne la domine pas ; elle le possède, il ne la possède pas. Il repose sur l'âme qui le soutient (κεῖται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχούσῃ αὐτὸν). Rien en lui qui n'en ait sa part. Tel un filet dans l'eau, quand il est mouillé, s'agite et semble vivre, mais sans pouvoir faire sienne l'eau dans laquelle il se trouve (οὐ δυνάμενον δὲ αὐτοῦ ποιεῖσθαι ἐν ᾧ ἐστιν) et pourtant, dans l'étendue de la mer, il s'étend autant qu'il le peut ([3]).

L'Un embrasse toutes choses, il les embrasse sans se disperser en elles... il les possède, il les contient sans être contenu : περιείληφε πάντα αὐτή, περιλαβοῦσα δὲ οὔτε ἐσκεδάσθη εἰς αὐτά... ἔχει οὐκ ἐχομένη ([4]). La préoccupation de Plotin est évidemment ici d'écarter du Principe en

cf. V. 5. 6 ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς, ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ.. μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό — Sur ce περί, cf. V. 1. 7. où l'âme est décrite comme τὸ περὶ νοῦν κινούμενον ; ainsi est exprimé l'élan vers un centre inaccessible : l'âme, ne pouvant aller en ligne droite à celui qui l'attire, « s'agite à l'entour » en un mouvement circulaire : κατὰ κύκλον κινούμενον... κινούμενον δὲ τῇ ἐφέσει (IV. 4. 16 ; cf. VI. 9.8 ; IV. 2. 1 ; III. 9. 2 ; V. 4. 2).

([1]) V. 5. 9.

([2]) Philon avait dit déjà (de confusione linguarum 27 — II. 542[21]) : ὑπὸ δὲ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα, περιέχοντος οὐ περιεχομένου...

([3]) IV. 3. 9.

([4]) V. 5. 9.

tant que tel toute idée non seulement de dépendance, mais de dispersion et de limitation.

5) Et pourtant ne doit-on pas dire en un certain sens qu'il est possédé par ses effets ? sinon il n'est pas en eux : εἰ μὴ ἔχεται, οὐκ ἔστιν, or il doit être partout, puisque, sans lui, rien ne peut se soutenir.

Oui, on peut le dire et même on le doit : δεῖ .. νοῦν ἐν ἡμῖν εἶναι, εἶναι δὲ καὶ τὴν νοῦ ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ θεόν ([1]).

On peut dire du principe qu'il est possédé (ἔχεται). *mais on ne peut pas dire qu'il est circonscrit* (περιέχεσθαι), car ce qui est circonscrit est limité (ὥρισται ὑπ' ἄλλου) ; *on peut dire à la fois qu'il est présent en toutes choses et qu'il n'y est pas* ὥστε ἔστι καὶ οὐκ ἔστι : il y est en ce sens qu'il n'en est pas éloigné, οὔτε... ἀφέστηκε τῶν ἄλλων, qu'il les possède et les contient, qu'il les soutient dans l'être ; en ce sens que toutes choses viennent de lui, sont conservées par lui et tendent vers lui, dépendantes de lui (ἐξ ἐκείνου ἠρτημένον) et suspendues à lui (εἰς αὐτὸν ἀνήρτηται) ([2]). Par contre, il n'y est pas, en ce sens qu'il ne se trouve pas dans les choses comme dans un lieu, qu'il n'est pas circonscrit par elles, qu'il n'est la propriété exclusive d'aucune.

b) **Dieu n'est-il présent au monde que « par ses puissances » ?**

Le concept d'immanence rejoindrait donc celui de participation ou de dépendance, la dépendance qui maintient l'être participé sous l'action nécessaire de son principe, dans sa zone d'influence, sous sa mouvance. « Demander comment

([1]) V. 1. 11.

([2]) V. 5. 9.

le même principe peut exister en toutes choses, c'est demander comment chacune des choses sensibles qui forment une pluralité distribuée dans l'espace peut cependant participer au même principe » (1), λείπεται τοίνυν λέγειν αὐτὸ μὲν (τὸ ἕν) ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ'ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν (2).

Selon Plotin, prétend un de ses plus récents interprètes, Dieu n'est présent au monde que par ses puissances « La présence de Dieu est *opérative*. Ce n'est pas lui, mais sa *puissance* seule qui est au fond de tout. Celle-ci en outre pénètre, enveloppe et déborde tout ; elle est *infinie*. Enfin la variété des êtres exprime les degrés différents et comme l'abaissement progressif de cette puissance. D'un mot, entre Dieu et la matière existe une série de *puissances intermédiaires* qui sont les parties mêmes de la puissance divine. Ces idées étaient la conséquence nécessaire de l'Infinité divine. Un Dieu infini ne peut-être *lui-même* quelque part. Sa puissance seule sera présente. Mais cette puissance est infinie, elle débordera donc toutes choses, elle sera au fond de tout, et les différents êtres exprimeront ses différents degrés (3). »

Ce qui revient à dire, si je comprends bien, que Dieu est présent aux choses non par lui-même, mais seulement par ce qu'il leur donne de lui-même. — Et l'on cite à l'appui de cette thèse : « Le Premier, on dit qu'il est présent, parce que de lui des puissances vont sur toutes choses, δυνάμεις... ἀπ' αὐτοῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα. Il ne peut communiquer toute la nature qu'il a en lui... où il est présent sa

(1) VI. 4. 7 ; cf. VI. 4. 12.

(2) VI. 5. 3 — II. 386 22.

(3) H. Guyot : Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin. Alcan 1906 p.p. 35-36. Cf Picavet : Esquisse d'une Histoire des philosophies médiévales. p. 121. — Dans le sens de cette thèse, on pourrait encore apporter d'autres textes, par exemple : VI. 9. 5 -- II. 515 17, déjà cité ; VI. 5. 3 – II. 386 22.

puissance est présente, δύναμιν αὐτοῦ ᾧ πάρεστι παρεῖναι (1). »

Il faut distinguer ici deux affirmations : l'une, que Dieu est présent au monde par ses puissances, et l'autre, qu'il n'est présent que par ses puissances, en excluant, à supposer que cette exclusion ait un sens, toute autre présence par lui-même ou par son essence.

1 — De la première affirmation la preuve est facile, car « la divinité n'est pas envieuse (2), et dire qu'elle est la première des causes, c'est dire que tous nous avons reçu et possédons quelque chose d'elle (ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ). De même que l'âme (ψυχὴ.. δίδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν) (3), de même que le νοῦς (νοῦς δὲ πᾶς... πέμπει) (4), de même et à plus forte raison le Bien est le grand bienfaiteur, le procureur, le fournisseur universel (5) : χορηγεί μὲν ἅπασιν (6), παρακεχώρηκε (7), παρέχων (8). Tout ce qui procède du Bien possède en soi quelque chose du Bien (9), quelque chose de lui... comme une forme (τι ἐκείνου οἷον εἶδος) ; son être même est une trace de l'Un, τὸ εἶναι ἴχνος ἑνς (10), πόᾶν γὰρ τὸ μὴ ἓν τῷ ἓν σώζεται καὶ ἔστιν ὅπερ ἐστὶ τούτῳ, ὥστε τὰ

(1) VI. 4. 3.

(2) II. 9. 17

(3) IV. 3. 13 ; cf. II. 9. 2.

(4) IV. 3. 12; cf. III 2. 2.

(5) Il donne ce qu'il n'a pas IV. 7. 15 : δίδοντος ἐκείνου ἃ μὴ εἶχεν αὐτός. En effet ce qui donne ne doit pas nécessairement avoir ce qu'il donne, il lui suffit d'être supérieur à celui qui reçoit (VI. 9. 6) ; en fait il possède alors éminemment ce qu'il donne.

(6) I. 6. 7.

(7) IV. 7. 41.

(8) IV. 7. 16 ; cf. VI. 7. 15 ; VI. 7. 22 ; VI. 8. 10 ; VI. 8. 14 ; VI. 8. 15.

(9) VI. 7. 18.

(10) V. 5. 5 — Seul le dernier terme de la descente (ὑπόβασις) et de l'éloignement (ἀπόστασις), la matière, n'a rien reçu de lui : τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Aussi est-elle le non-être.

μὲν ἧττον ὄντα ἧττον ἔχει τὸ ἕν, τὰ δὲ μᾶλλον, μᾶλλον ([1]). Ce quelque chose est une trace (VI. 7. 17 ; VI, 7. 33 ; cf. V. 8. 13 ; VI. 7. 15 ; VI. 7. 17).

une image (1. 1. 8 ; VI. 4. 15 ; VI. 8. 18 ; V. 1. 7 ; III. 3. 7),

une lumière (φῶς 1. 1, 7), un effluve, un rayon (VI. 4. 15 ; IV. 4. 2),

une ἐνέργεια (III. 4. 3),

une δύναμις (VI. 7. 15 ; VI. 4. 9, fin), une *puissance* c'est à dire une participation limitée de l'Un qui est δύναμις πάντων, principe d'être et d'action, sorti de lui sans le diminuer et inférieur à lui, car nous étions incapables de le recevoir tout entier : ὁμογενές ... ἀσθενέστερον μὲν τῷ ἐξίτηλον καταβαῖνον γίγνεσθαι (III. 8. 4).

2 — Mais on affirme quelque chose de plus : « La présence de Dieu est opérative. Ce n'est pas Lui mais sa puissance seule qui est au fond de tout. » Entre Lui et sa puissance on dresse une séparation qui est tout-à-fait contraire à la pensée de Plotin, souvent exprimée. Nous allons essayer de le montrer en rappelant d'abord *la théorie générale de l'action*, telle que la proposent les Ennéades.

Tout être a deux actes : l'acte de l'essence, ἡ (ἐνέργεια).. τῆς οὐσίας et un acte qui vient de l'essence, ἡ δ'ἐκ τῆς οὐσίας, et qui lui ressemble : ἔχει γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐνέργειαν, ἥ ἐστιν ὁμοίωμα αὐτοῦ ([1]). Le premier n'est pas différent de l'essence considérée comme principe et source d'activité οὐσία ἡ κατὰ τὸ εἶδος ... καὶ ἔστιν ὑπόστασις αὐτοῦ, ὡς ἐνέργεια, il est comme un trop plein de vie qui tend à se répandre : ζωὴ ... πλείων. L'autre, l'acte second (ἐνέργεια δεύτερα), au delà des limites de l'être, le prolonge dans l'action, image de l'intérieur (εἴδωλον τοῦ ἔντος) qui *sans se séparer de l'acte premier*, οὐκ ἀφισταμένη τῆς προτέ-

([1]) cf. V. 3. 15 ; I. 7. 2 ; IV. 8. 13 ; IV. 8. 21.

ρας, est orienté vers l'extérieur (ἐνέργεια ... πρὸς τὸ ἔξω) et reçoit une existence distincte (ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια) ([1]). Ainsi dans le feu on distingue la chaleur qui constitue son essence et la chaleur qui rayonne de son essence.

De même l'âme peut agir en vertu de son essence, οὐσίας δυνάμει, de deux manières ; car elle a deux puissances, dont l'une la pousse à sortir d'elle et à produire (τὸ μὲν ἐξ αὐτῆς εἰς ἄλλο), l'autre la tient en elle-même (τὸ δὲ ἐν αὐτῇ) ; de l'une, elle tient son être, τοῦ εἶναι αἰτία ; par l'autre elle se répand dans les choses et s'efforce de les faire vivre de la vie qui l'anime ([2]).

Ainsi en est-il de Dieu : La « puissance » reçue dans les choses — puissance active — est l' ἐνέργεια δεύτερα... quelque chose de Dieu, mais hors de Dieu, dans les choses, selon la mesure où les choses peuvent en participer ; quelque chose qui n'est pas Dieu mais l'essence de la chose créée ou mieux sa nature, son principe d'être et d'action, sa forme, son logos ; quelque chose — et c'est le point important — qui bien que distinct de Dieu n'est pas séparé de Dieu, car l' ἐνέργεια δεύτερα n'est pas séparée de l' ἐνέργεια πρώτη, dont elle est comme l'extension et le débordement. C'est pourquoi Plotin rejette les cloisons artificielles que l'on pose dans l'être, car isolant les diverses parties du Tout, elles détruiraient son unité et le détruiraient lui-même.

Ce monde n'est pas séparé de celui d'en haut : πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν ; (II. 9. 16 — I. 209[29])
οὐκ ἀπετμήθη τοῦ πεποιηκότος (IV. 3. 9 — II 21[6]).
οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτετμήμεθα (VI. 4. 14 — II. 380[17])

Bien que la nature corporelle nous ait attirés à soi, οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα οὐδὲ χωρὶς ἐσμέν (VI 9. 9 — II. 520 [23]).

([1]) V. 4. 2.
([2]) IV. 3. 10.

οὐδὲν δὲ τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπήρτηται οὐδ' ἀποτέτμηται (V. 2. 1 — II 176 [28]).

Il est raisonnable (κατὰ λόγον) de dire que de l'Un s'écoule en quelque sorte (οἷον ῥυεῖσαν) son ἐνέργεια, comme du soleil un rayon de lumière ; énergie qui n'est pas séparée de son principe, qui diffère pourtant de lui, qui est une essence οὐδὲ γὰρ ἀποτέτμηται τὸ ἀπ' αὐτοῦ οὐδ' αὖ ταὐτὸν αὐτῷ οὐδὲ τοιοῦτον οἷον μὴ οὐσίαν εἶναι. (V. 3. 12 — II. 195 [19 26]).

Le Bien est donc présent à ceux à qui il se communique et il ne faut pas se figurer qu'il est, lui, quelque part là-haut, tandis que ses dons sont ici-bas : ὥστε τὸ μὲν εἶναί που ἄνω, τὰ δὲ παρ' αὐτοῦ ἐνταῦθα. Non, car même dans les corps qui sont distants localement les uns des autres, le don suppose une certaine parenté : actions et passions ont lieu à l'intérieur du corps de l'univers, καὶ οὐδὲν ἔξωθεν εἰς αὐτό. « Si donc un corps ne reçoit rien de l'extérieur, lui, dont la nature est pour ainsi dire, de se fuir lui-même, comment parler d'extérieur quand il s'agit d'une chose qui n'est pas dans l'espace ? » Donc rien n'est extérieur au Bien, puisque tout reçoit de lui ce qu'il est, et nous tous, enrichis de ses dons, nous sommes en lui, et par là nous ne formons qu'une unité ἐν τῷ αὐτῷ ὄντες (VI. 5. 10) (¹).

(¹) Plotin propose comme un exemple persuasif la participation de la matière aux Idées... (VI. 5. 8 — II. 390 [13]). Il ne faut pas se représenter les choses comme si, les Idées étant d'un côté, séparées (χωρίς), et la matière, de l'autre, l'irradiation descendait de très loin, de très haut, de je ne sais où sur elle (πόρρωθεν ανωθέν ποθεν τὴν ἔλλαμψιν εἰς αὐτὴν γεγονέναι. Ce sont paroles vides de sens. Car que veulent dire en pareil sujet le mot « loin » et le mot « séparé » : τί γὰρ ἂν εἴη τὸ πόρρω ἐν τούτοις καὶ τὸ χωρίς ; ... 390 [17]) — Pour parler avec plus de précision, il ne faut pas se représenter l'idée séparée localement (χωρίς.. τόπῳ), puis se reflétant dans la matière ὥσπερ ἐν ὕδατι Non, la matière, de partout (πανταχόθεν), touche en quelque sorte l'idée et ne la touche pas (ἐφαπτομένην), et par tout elle-même (κατὰ πᾶν ἑαυτῆς) elle reçoit de l'idée, autant qu'elle peut prendre, parce qu'elle en est proche et que rien n'est entre elles (οὐδενὸς μεταξὺ ὄντος) ; et cependant l'idée ne la traverse pas d'un bout à l'autre ni ne court à sa surface : l'idée reste en elle-même.

Il ne faut pas croire non plus que l'Un nous ait été présent quand il nous a fait ses dons et qu'ensuite il se soit retiré. L'erreur précédente venait de l'illusion qui place l'Un dans l'espace ; celle-ci lui attribuerait la succession dans la durée. — Dans les deux cas, on en fait un être matériel alors que s'il est l'Un, c'est justement parce qu'il n'est dispersé, c'est à dire multiplié, ni dans l'espace, ni dans le temps. Aussi ce qu'il donne, il le donne toujours tant qu'il est ce qu'il est ; nous sommes par lui, respirant par lui, conservés par lui, jamais séparés de lui οὐ γὰρ ἀποτετμήμεθα, οὐδὲ χωρὶς ἐσμέν... οὐ δόντος εἶτα ἀποστάντος ἐκείνου, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος, ἕως ἂν ᾖ ὅπερ ἐστι. (VI. 9. 9 — II. 520 [26]).

Ces textes prouvent à l'évidence que l'Un nous est présent lui-même, intimement présent. D'ailleurs même les passages sur lesquels s'appuie l'opinion contraire, si on les regarde dans leur contexte, confirment notre manière de voir. Voici le plus important.

ἆρ' οὖν αὐτὸ φήσομεν παρεῖναι, ἢ αὐτὸ μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ' αὐτοῦ ἰέναι ἐπὶ πάντα, καὶ οὕτως αὐτὸ πανταχοῦ λέγεσθαι εἶναι (¹). Dirons-nous qu'il est présent lui-même, ou bien qu'il reste en lui et que des puissances viennent de lui sur toutes choses, de sorte qu'en ce sens on peut dire qu'il est partout ? — C'est la question qui nous occupe, clairement posée. — Or, s'il répond que les choses ne pouvant recevoir dans sa plénitude la nature de l'Un c'est sa puissance qui leur est présente (²), Plotin ajoute

(¹) VI. 4. 3. (début).

(²) cf. H. Guyot. Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin p. 33.

immédiatement qu'il ne faut pas croire pour cela qu'il ne soit pas, Lui, présent, car même alors il n'est pas coupé de la puissance qu'il a donnée (ἐπεὶ καὶ τότε οὐκ ἀποτέτμηται ἐκεῖνο τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, ἣν ἔδωκεν ἐκείνῳ), car cette puissance, c'est ce qu'a pu recevoir du tout qui lui était présent (πάντος παρόντος) celui qui l'a reçue ; mais où sont ses puissances, il est lui-même évidemment présent, bien que distinct (οὗ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν) (¹). Séparer les puissances du principe dont elles émanent, c'est en quelque sorte séparer la lumière du foyer d'où elle rayonne, c'est les détruire (²).

Il faut donc admettre qu'où elles sont, se trouve aussi le principe qui leur a donné naissance (οὗ εἰσιν αὗται, κἀκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένοντο ἐκεῖ ἅμα ἔσται). Cela est dit clairement et même avec une certaine insistance (³).

Conclusions.

1 — *Le Premier principe est lui-même présent dans toutes ses œuvres.*

Partout où est l'âme, partout où est le νοῦς, partout où il y a de l'être, il est lui aussi, ὥστε τὸ μετέχον

(¹) II. 365[20],[22].

(²) VI. 4. 9 — Quand Plotin déclare que le principe n'est pas dans les choses οὐκ αὐτὸς ἐν αὐτοῖς (V. 5. 9), on a vu qu'il voulait seulement écarter par là toute idée d'émanation, de division et de dispersion dans la matière.

(³) cf. VI. IV. 9 (fin) καθάπερ τὸ ἴνδαλμά τινος, οἷον καὶ τὸ ἀσθενέστερον φῶς, ἀποτεμνόμενον τοῦ παρ' οὗ ἐστιν, οὐκέτ' ἂν εἴη, καὶ ὅλως πᾶν τὸ παρ' ἄλλου τὴν ὑπόστασιν ἔχον (c'est donc un principe universel), ἴνδαλμα ὂν ἐκείνου, οὐχ οἷόντε ἀποτέμνοντα ἐν ὑποστάσει ποιεῖν εἶναι, οὐδ' ἂν αἱ δυνάμεις αὗται αἱ ἀπ' ἐκείνου ἐλθοῦσαι ἀποτετμημέναι ἂν ἐκείνου εἶεν. Par suite, οὗ εἰσιν αὗται, κἀκεῖνο, ἀφ' οὗ ἐγένοντο, ἐκεῖ ἅμα ἔσται. Il sera donc partout sans division.

τοῦ μετ' αὐτὸ κἀκείνου μετειληφέναι... ὅπου ἂν παρῇ τὰ τρίτα καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστι (¹).

Il est présent partout : οὐ γὰρ δὴ ἄπεστιν οὐδενός (VI. 9. 4 — II. 513[16]).

οὐδενός... ἐστιν ἔξω, ἀλλὰ πᾶσι σύνεστιν οὐκ εἰδόσι (VI. 9. 7 — II. 518[22]).

ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεστιν (VI. 9. 8 — II. 520[2]).

οὐκ ἔστιν ὅπου μὴ ἔστιν (III. 8. 9 — II. 342[20]) (²).

Il est présent à l'intime de tous les êtres, dont l'indigence sans lui ne pourrait se suffire et s'écroulerait dans le néant (³); car rien ne peut subsister, quand est enlevé le fondement sur lequel tout s'édifie (⁴), pas plus qu'une image, dans un miroir, ne peut continuer à se refléter en l'absence de son modèle (⁵) ;aussi est-ce « vers lui que se tournent toutes les cités, et la terre et le ciel, car c'est par lui et en lui que l'univers subsiste ; c'est également de lui que tiennent leur existence les êtres véritables, à lui que tous sont suspendus, jusqu'à l'Ame et la Vie universelle ; c'est enfin à son unité infinie qu'ils viennent tous aboutir ». Comment

(¹) VI. 5. 3 — Nous pouvons donc, dans les textes qui suivent, ne pas examiner de très près s'il s'agit du νοῦς ou de l'Un ; où est le νοῦς, l'Un est aussi. La présence de l'intelligible dans le monde sensible a été étudiée, d'un point de vue purement philologique, par H. von Kleist : Zu Plotins zweiter Abhandlung über die Allgegenwart der Intelligibeln in der wahrnehmbaren Welt. Enn. VI. 5 dans Philologus 42 (1884) pp. 54 sqq.

(²) cf. II. 2. 3 ; IV. 9. 3 ; VI. 9 3.

(³) IV. 2. 1 ; VI. 4. 2.

(⁴) VI. 5. 9 : Tout ce qui est ψυχον est ἄογκος πίπτων, ἐὰν μήπω ἱδρυθῇ (VI. 9. 6 — II. 516[24]) ; il faut que tous les corps aient leurs fondations (ἱδρύεσθαι) dans les puissances de l'âme (IV. 7. 4)... L'Un est le fondement universel VI. 9. 6 : ἵδρυται δὲ καὶ τὰ ἄλλα διὰ τοῦτο δι' ὃ ὑπέστη ἅμα καὶ εἶχεν εἰς ὃν ἐτάχθη τόπον.

Il est l'ὑποκείμενον.

(⁵) VI. 4. 9 — cf VI. 4. 10.

concevoir présence plus intime ? « Quand il ne vous est pas présent, c'est que vous vous écartez de lui. Bien plus, quand vous vous écartez, vous ne vous écartez pas de lui (car il continue d'être présent), vous n'en êtes pas éloigné, mais tout en étant près de l'Etre, vous vous êtes détournés de lui. » (1)

2 — *Le Premier Principe est partout... mais il n'y est pas localement,* emprisonné, délimité, comme une chose. En assimilant ἐν ἄλλῳ et ὑπ' ἄλλου, Plotin consacre l'alliance de deux formules, l'une stoïcienne, l'autre péripatéticienne, du point de vue statique et du point de vue dynamique. Un être est là où il agit.

Dès avant les Stoïciens, cette alliance était préparée chez *Aristote* et chez *Platon* (2), qui connaissaient outre la présence locale une présence par action.

Ainsi, de la lumière Aristote (3) disait qu'elle est πυρὸς ἢ τοιούτου τινὸς παρουσία ἐν τῷ διαφανεῖ, ce que *Rodier* traduit « *l'immanence* dans le diaphane du feu ou de quelque chose de semblable » ; et il remarque (4) : « Le terme de παρουσία parait donc s'appliquer à l'influence, sur un sujet, des conditions qui lui permettent de réaliser les puissances qu'il renferme ».

Il cite dans le même sens *Thémistius* (110. 13) : παρουσία δὲ οὐχ ὡς ἡ τῶν κιρναμένων πρὸς ἄλληλα, οὐδ' ὡς τῶν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ παρακειμένων ἀλλήλοις · ἅπαντα γὰρ ταῦτα

(1) VI. 5. 12.

(2) παρουσία est un des termes qui, dans les dialogues, signifient la participation. Platon emploie aussi, dans le même sens, ἐγγίγνεσθαι (Phédon, 105 c), ἐπιγίγνεσθαι (Sophiste 252 D) — cf. Souilhé. La notion platonicienne d'intermédiaire p. 213, Rivaud. Le problème du devenir.

(3) *Aristote* : de anima II 7, 418 b, 16.

(4) *Rodier* ; Notes sur le traité de l'âme p. 257.

σωμάτιων τὰ πάθη, ἀλλ' ὡς ἡ τοῦ δρῶντος ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι, μᾶλλον δὲ τελειουμένῳ », et *Simplicius* (34. 2) : « τὴν δὲ παρουσίαν οὐ τοπικὴν, ἀλλὰ τελειωτικὴν τοῦ δεχομένου. A propos du même passage, *Bonitz*, dans son Index Aristotelicus (1), après avoir rappelé qu'Aristote dit des Idées de Platon : αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τοῖς ἄλλοις αἴτιον ἀγαθοῖς τῇ παρουσίᾳ τοῦ ἀγαθοῖς εἶναι, ajoute : « inde fortasse explicatur : πυρὸς παρουσία φῶς ... non *de corporis praesentia sed de praesenti vi* ». C'est la notion d'une présence active.

Plotin disait avant Simplicius et Thémistius : Pas d'οὐσία sans δύναμις, et pas de δύναμις sans οὐσία : un principe est là où il agit. Dieu est en toutes choses ou mieux toutes choses sont en Dieu, parce que toutes viennent de lui et que toutes vont à lui : τὸ μὲν γὰρ εἰς ὅ (Volkmann : εἰς ἕν) πάντα ἀρχή, ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα καὶ ὅλον πάντα (2). A la fois principe et fin, il leur donne le vestige de lui-même qui, les faisant exister, en même temps les tient suspendues à lui, si bien que tous les êtres lui sont unis et par la faiblesse de leur origine et par l'élan de leurs ambitieux désirs, appuyés sur lui comme sur un fondement nécessaire et tendant vers le complément de leur indigence.

Venant de Dieu, allant à Dieu, subsistant en Dieu, ils sont en Dieu, Dieu est en eux ; et cette manière de concevoir l' « immanence » sauve la transcendance.

(1) Bonitz. Index Aristotelicus 571. a. 59.

(2) III. 3. 7 — I. 260[1] ; cf. VI. 4. 2...

3. — *Le premier Principe est, en un certain sens,* **immanent et transcendant** *à toutes choses.*

πάρεστι χωριστὸν ὅμως ὄν (VI. 4. 3 — II. 365^{23}...)

« Il est possible d'être présent tout en étant séparé » ἔστι γὰρ καὶ παρεῖναι χωρὶς ὄν (1), c'est à dire il y a une présence qui n'est pas la présence locale. Et, à ce propos, Plotin distingue différentes manières d'être présent. « Autre est la présence des choses sensibles aux Intelligibles (à ceux d'entre eux qui leur sont présents et auxquels elles sont présentes), autre est la présence des Intelligibles entre eux ; autre celle du corps à l'âme et autre celle de la science à l'âme ; autre celle d'une science à une autre science dans un même esprit ; autre enfin celle d'un corps à un autre corps. »

L'âme n'est pas dans le corps comme dans un lieu, car elle n'est pas un corps, ni comme dans un vase, sinon le corps serait sans âme, ou bien l'âme, se communiquant à lui, périrait, — ni comme dans un suppôt (ἐν ὑποκειμένῳ), sinon l'âme ne serait que πάθος τοῦ ἐν ᾧ, un simple accident comme la couleur ou la forme extérieure, — ni comme une partie dans le tout, car elle n'est pas partie du corps, — ni comme le tout est à la partie, car le corps n'est pas

(1) VI. 4. 11. — II. 376^{26-31} ; cf. IV. 3. 11 — II. 24^{9} ; V. 1. 6 — II. 169^{15} : ἐξ ανάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι. V. 1. 3 — II. 165^{5} : οὐδὲν γὰρ μεταξὺ ἢ τὸ ἑτέροις εἶναι. III. 5. 3 — I. 272^{3} : Ce qu'il y a de meilleur en nous, nous disons qu'il est en nous et qu'il est séparé, ἐπεὶ καὶ ἐν ἡμῖν λέγοντες τὸ ἐν ἡμῖν ἄριστον εἶναι χωριστὸν ὅμως τιθέμεθα αὐτὸ εἶναι. Pour Philon déjà, « Dieu est à la fois très pres et très loin. » Cf. Bréhier. Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie p. 78.

partie de l'âme, — ni comme la forme εἶδος est dans la matière (et ceci va contre Aristote), car l'âme est séparable et produit l'εἶδος dans la matière, — ni comme le pilote dans le navire, car elle est partout (1).

Elle est présente comme le feu est présent à l'air :(2) παρεῖναι αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι.. καὶ.. τοῦτο.. παρὸν οὐ πάρεστι, καὶ δι'ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται.

Elle est présente et elle n'est pas présente ; elle est présente partout et elle ne se mêle à rien οὖσα ἐφ'ἑαυτῆς πάρεστι καὶ τούτῳ τῷ σώματι (3). Ainsi du νοῦς, ainsi de l'Un, toutes choses sont en lui ; et lui, sans être éloigné d'elles, n'est pas en elles : οὔτε ἄρα ἀφέστηκε τῶν ἄλλων οὔτε αὐτὸς

(1) IV. 3. 20.

(2) IV. 3. 22 (début) ; cf. VI. 4. 7 ; VI. 4. 11.

(3) VI. 4. 12 — II. 378^{14}. Les âmes, dans l'âme universelle, sont séparées et ne sont pas séparées ; elles sont présentes les unes aux autres sans cesser d'être elles-mêmes ; διέστησαν γὰρ οὐ διεστῶσαι καὶ πάρεισιν ἀλλήλαις οὐκ ἀλλοτριωθεῖσαι · οὐ γὰρ πέρασίν εἰσιν διωρισμέναι· ὥσπερ οὐδὲ ἐπιστῆμαι αἱ πολλαὶ ἐν ψυχῇ μιᾷ. De même l'être, le νοῦς est multiple ἑτερότητι οὐ τόπῳ (VI. 4. 4 — II. 367^{20-22} ; cf VI. 4. 14 - II. 379^{38} : ἓν ἐστι καὶ ἄπειρον αὖ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὖ οὐ διακριθὲν χωρίς. Il y a là des différences, principes de distinctions, mais pas de séparation locale.

L'immanence réciproque est surtout intime dans le monde des intelligibles où chacun peut être les autres sans cesser d'être soi. (V. 8. 4). Là haut, les dieux — les intelligibles subsistants — voient toutes choses et eux-mêmes dans les autres, καὶ ἑαυτοὺς ἐν ἄλλοις, car là tout est transparent, καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτυπον οὐδέν : ils ne s'excluent pas, ἀλλὰ πᾶς πάντι φανερὸς εἰς τὸ εἴσω καὶ πάντα... chacun pénètre jusqu'à l'intime des autres ; φῶς γὰρ φωτὶ, καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὑτῷ, καὶ αὖ ὁρᾷ ἐν ἄλλῳ πάντα, ὥστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν. II. 235^{15-20}. Cf. ibid. II. 236^{5}. Les parties ne sont pas là-haut comme ici-bas s'excluant et s'isolant μόνον ἕκαστον μέρος. Là, chacun nait du tout, est *à la fois et lui-même et le tout,* ἕκαστον καὶ ἅμα ἕκαστον καὶ ὅλον. Aussi dans chaque partie on voit le tout. Tel Lyncée, dit-on, voyait à l'intérieur de la terre.

ἐν αὐτοῖς (¹). Il est tout et il n'est pas tout (²) ; il est en lui-même et hors de lui-même ; il est présent à ce qui s'approche et ne lui est pas présent : παρόντι καὶ οὐ παρόντι αὖ· ἔστι γὰρ ἐφ'ἑαυτοῦ ἐκεῖνο κἂν τι αὐτῷ ἐθέλῃ παρεῖναι (³).

Il est le dedans et le dehors de toutes choses (⁴) : τὸ γὰρ ἔξω αὐτός ἐστι, περίληψις πάντων καὶ μέτρον ἢ εἴσω ἐν βάθει (⁵), ce qu'il y a de plus central, de plus intime, dans les profondeurs de leur être, donc le dedans ; le dehors aussi, comme le montre le contexte, en ce sens qu'il ne faut rien chercher hors de lui, car tout ce qui vient de lui (c'est à dire tout) est tout en lui, εἴσω πάντα τὰ μετ' αὐτόν, il est de toutes choses comme la circonférence, et, suivant l'expression de Platon, la mesure.

La transcendance est sauve ; bien plus, loin de s'opposer à l'immanence telle que Plotin la comprend, elle en est la condition : cela est répété avec une luxe d'antithèses (⁶) qui ne laisse place à aucun doute. Dieu est en

(¹) V. 2. 2.
(²) V. 5. 9. (fin).
(³) VI. 4. 2 — II. 346^{28}.
(⁴) *Sénèque* dit aussi (quaest. nat : praef) : Dieu pénètre à l'intime du monde tout en l'embrassant par le dehors : « intra et extra tenet » ; mais Dieu, pour lui, est un esprit très subtil, matériel pourtant, « divinus spiritus per omnia intensus », et qui n'est pas transcendant au monde.

La pensée de Plotin se retrouve chez *Saint Athanase* (Lettre sur les décrets du Concile de Nicée n. 11) : « Dieu est par lui-même, contenant toutes choses et n'étant contenu par aucune ; car il est en toutes choses par sa bonté et sa puissance, et il est hors de toutes choses par sa nature propre » — Elle se retrouve chez les mystiques chrétiens : cf. *Suso* : l'Exemplaire ch. 54ᵉ « Cet être est en même temps dans toutes choses et en dehors de toutes les choses. C'est pourquoi un maître (il s'agit d'*Alain de Lille*) a dit que Dieu est comme un cercle, dont le centre serait partout et la circonférence nulle part. »
(⁵) VI. 8. 18 — II. 502^{11}.
(⁶) VI. 4. 3.

tous, parce qu'il n'est en aucun de manière à lui appartenir ; s'il devenait la forme de tel ou tel, il ne serait plus τὸ πᾶν, il ne serait plus en lui-même, et ne pourait être dans les autres. Il n'est donc partout qu'à la condition de rester en lui-même. Il suffit seul à tous, précisément parce qu'il demeure en soi (¹).

Il est partout à la condition de n'être nulle part (²), car, ὅσα δὲ μὴ ποῦ, οὐκ ἔστιν ὅπου μή : ce qui n'est pas attaché à un lieu, il n'y a pas de lieu où il ne soit. Bref, il est πανταχοῦ, et il est οὐδαμοῦ (³).

C'est parce que tout est venu de lui qu'il est en tout, et c'est parce que rien n'était en lui que tout a pu en venir, τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἕν. Ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα... ἢ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα (⁴). En effet, on ne participe pas à ce qu'on est, mais à ce qu'on n'est pas, à ce qui est autre ; ainsi le corps ne participe pas à ce qui est corporel, mais, étant divisible, à ce qui est indivisible. Donc, celui à qui toutes choses participent ne peut être aucune de ces choses (⁵).. La participation ne le fait pas déchoir de sa transcendance, car s'il ne restait pas identique à lui-même, en participant à lui, on ne participerait plus à ce qu'on désire, puisque déjà il ne serait plus lui-même, mais à autre chose qu'on ne désire pas : εἰ γὰρ μὴ ὅλον, οὐκ αὐτὸ οὐδ' αὖ οὗ ἐφίεται ἡ μετάληψις ἔσται, ἄλλα ἄλλου, οὗ ἡ ἔφεσις οὐκ ἦν (⁶).

Immanent et transcendant ; immanent à toutes choses, parcequ'il est transcendant à toutes, telle est la condition suréminente et nécessaire de l'Un.

(¹) VI. 5. 10.
(²) cf. Philon (de conf. ling. 27—II 542^{21}) ὑπὸ δὲ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα ... πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ.
(³) V. 5. 8, 9, 10 ; V. 3. 13 ; V. 5. 13 ; III. 9. 3 ; VI. 8. 11 et 16.
(⁴) V. 2. 1.
(⁵) VI. 4. 13.
(⁶) VI. 4. 7, 8.

3. Le « panthéisme » de Plotin.

Examen de quelques formules.

Pendant longtemps — et le préjugé tenace vit encore — on a fait de Plotin l'un des représentants les plus autorisés de l'émanatisme ou du moins du panthéisme (1). Si l'émanatisme suppose que quelque chose s'écoule réellement de la substance de l'Un ou de la divinité, si le panthéisme est une doctrine d'après laquelle Dieu seul est réel, tandis que le monde est seulement l'ensemble de ses manifestations n'ayant ni réalité permanente, ni substance distincte, il est difficile de soutenir cette manière de voir. Et cependant on ne peut nier qu'il y ait dans les Ennéades bien des expressions qui seraient à leur place dans un système panthéiste, plus que cela, des principes qui, poussés avec rigueur, l'eûssent conduit, où ils ont conduit d'autres, jusqu'au panthéisme. Inconséquence ? Peut-être, mais ce qu'il n'a pas dit, quand bien même en bonne logique il eût dû le dire, on ne peut le mettre à son compte, alors surtout qu'ailleurs il affirme le contraire.

1. *Dieu est tout.*

Dieu, c'est à dire aussi bien l'âme universelle (2) que le νοῦς, ἔχει πάντα καί ἐστι πάντα (3), τὰ πάντα ἐγέννᾳ, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν (4). Bien ; mais les termes dont se sert Plotin excluent toute équivoque : « οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν

(1) Le Bulletin de la Soc. française de philosophie, dans son Vocabulaire, cite le néoplatonisme comme exemple d'un système émanatiste (cf vocab. au mot : émanatisme).

(2) III. 6. 18 ; III. 4. 3 ; VI. 5. 9 ; VI. 4. 5 ; VI. 4. 16.

(3) I. 8. 2.

(4) VI. 7. 13 ; cf. V. 9. 5, 6 ; V. I. 4 ; IV, 4. 2.

ὄντων καὶ πάντα, οὐδὲν μὲν ὅτι ὕστερα τὰ ὄντα, πάντα δέ, ὅτι ἐξ αὐτοῦ » (1).

Dire qu'il est tout n'est pas plus vrai que dire qu'il n'est rien ; c'est dire seulement que tout est venu de lui, et que par conséquent il est la puissance active qui a tout produit (2).

2 *Tous les êtres ne font qu'un.*

Ἓν ἄρα πάντα τὰ ὄντα (3). Le contexte explique ce qu'il faut entendre par là : rien de ce qui est, n'est en dehors de l'être ; il n'est donc pas éloigné de nous. Tout vient de lui, tout tend à lui : tout est un en lui ; τὸ γὰρ ἓν τοῦτο προιὸν μὲν ἐπὶ θάτερα, ἐφ' ὅσον προελθεῖν αὐτῷ οἷόντε, πολλὰ ἂν φανείη τε καί πως καὶ εἴη, ἡ δ'ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ εἰς ἓν ὄντως ἄγει. — Unité de tous les êtres dans l'être et dans le monde intelligible (4), il n'y a pas autre chose dans ces formules (5). Vouloir en déduire l'identité foncière de tous les êtres entre eux et avec le premier principe, serait une entreprise illusoire qui contredit à des affirmations très explicites : « δεῖ πρὸ πάν-

(1) V. 7. 32. Quoique tout soit dans le premier principe (ἐν ᾗ ὁμοῦ πάντα III. 3. 7), on ne peut donc pas en déduire avec Zeller que Plotin admet dans l'Un une certaine multiplicité, car οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκριμένα (V. 3. 15), ce qui ne veut dire qu'une chose, c'est qu'il est la puissance qui produit tout.

(2) cf. VI. 4. 2, 3, 7 ; III. 8. 9 et 10.

(3) VI. 5 1.

(4) cf VI. 5. 7 : πάντα ἄρα ἐσμὲν ἕν, i. e. que, comme toutes les autres choses, nous sommes nous aussi dans les intelligibles, nous sommes les intelligibles comme participant à eux : εἰ οὖν, ἀληθινῆς ἐπιστήμης μετεχόμενοι, ἐκεῖνα ἐσμέν... ἡμεῖς ἐν ἐκείνοις ὄντες. Or les intelligibles ne font qu'un dans le νοῦς qui est ἓν πάντα. Pas d'êtres isolés. Tout est « sympathique ».

(5) Cf. Kirchner. Die Philosophie des Plotin. p. 45.

των ἓν εἶναι... καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα ἃ ποιεῖ (1).

Ailleurs (2), Plotin se demande si l'on peut dire que « tout est un ». Il répond : Oui, ἓν ἔσται τὰ πάντα... à une condition : que tout soit soumis à la fatalité, ou, ce qui revient au même, que la vertu même ne soit pas ἀδέσποτον, que nous n'ayons pas de libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν). Mais cette condition, il la rejette énergiquement en se faisant le défenseur de la responsabilité. Il n'admet donc pas une « unité » qui la réduirait à néant. Plotin se sépare du panthéisme par l'affirmation de la liberté individuelle.

3. Plotin admet encore que l'*Un est l'*ὑποκείμενον de toutes choses, c'est vrai ; il ne le tient pourtant pas pour la substance unique dont les choses seraient des manières d'être (3) — Il faut reconnaître que le plus souvent le mot ὑποκείμενον dans les Ennéades signifie le sujet servant de support aux accidents (4). Mais c'est dans un autre sens que l'Un est l'universel ὑποκείμενον, en ce sens qu'il soutient tout dans l'existence ; formule identique à celle que nous avons déjà trouvée : les êtres produits sont dans leur principe, parce qu'ils ne sauraient être, s'ils n'étaient fondés sur lui.

« Si l'on dit que rien n'empêche le premier principe d'être multiple, il faudra pourtant qu'à cette multiplicité on reconnaisse un ὑποκείμενον qui soit un (ἓν τούτοις... ὑποκείμενον ἔσται) ; impossible en effet qu'il y ait une multitude, s'il n'existe pas un être un d'où elle provienne et en qui elle soit ; à supposer même qu'il soit avec les

(1) III. 9. 3.
(2) III. 1. 4.
(3) Sur Plotin et Spinoza et sur leurs divergences, cf. Edw. Caird, The Evolution of Theology in the greek Philosophers t. II p. 253.
(4) cf. VI. 3, 4 et 5 ; VI. 1. 25 à 28 ; III. 3. 4 ; II. 5. 1.

autres, il faut se rappeler qu'il en est distinct (ὅμως δὲ ἕτερον τῶν ἄλλων ὄν), et chercher cet ὑποκείμενον non plus avec les autres, mais en lui-même (μηκέτι μετὰ τῶν ἄλλων, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτό). Ce qui de lui est dans les autres peut bien lui être semblable, mais ce n'est pas lui ; il faut qu'il reste dans sa solitude, pour qu'on le voie dans les autres : τὸ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις αὐτὸ, ὅμοιον μὲν ἂν εἴη τούτῳ, οὐκ ἂν δὲ εἴη τοῦτο, ἀλλὰ δεῖ αὐτὸ μόνον εἶναι, εἰ μέλλοι καὶ ἐν ἄλλοις ὁρᾶσθαι (1).

4. C'est encore un axiome de Plotin, qu'*un être, dès qu'il est arrivé à maturité, engendre nécessairement*, parce qu'il est parfait. Il en va de même de l'Un (2). S'il ne produisait rien, comment serait-il ἀρχή ? — Porphyre dira : Comment serait-il roi, s'il n'avait pas de sujets ? — Il faut que quelque chose sorte de lui, puisqu'il sort quelque chose des êtres qui lui doivent l'existence : comme la neige, comme le feu, il produit (3). Aussi, bien que pour Plotin l'Un soit la liberté même, maître de soi et totalement indépendant (c'est l'argument du livre 8me de la VIe Ennéade), bien qu'il affirme parfois que l'Un engendre parce qu'il le veut (4), le ton dominant est d'un déterministe

(1) V. 6. 3.
(2) VI. 4. 1.
(3) Cf. VI. 7. 36 et la théorie des deux ἐνέργειαι. Chaque être produit nécessairement ce qu'il peut produire ; à moins de laisser le monde dans l'imperfection, l'universelle fécondité doit produire son fruit (1. 8. 7) ; cette loi de nécessité que Plotin appelle la Providence (cf. Zeller op. cit. p. 616. n. 2 ; 615) permet de construire à priori la hiérarchie des êtres, mais elle donne à tout le système une raideur mécanique.
(4) VI. 8. 13 — II. 495 [9] (il s'agit de l'Un) : ὡς ἄρα ἐβούλετο οὕτω καὶ ἔστιν. VI. 8. 18 — II. 503 [23] : ὅμου πάσας ἔχον τὰς μελλούσας ἀπ' αὐτοῦ ἔσεσθαι νοερὰς αἰτίας καὶ γεννητικὸν τοῦ οὐχ ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' ὡς ἠθέλησεν αὐτός.

pour qui Dieu produit la multiplicité par une nécessité de nature, sous peine de paraître envieux ou stérile par impuissance.

Si l'on tirait de cette assertion les conséquences qu'elle entraine, on devrait dire qu'il y a au dessus de l'Un ou à côté de lui ou en lui une nécessité, Fatum mystérieux qui s'impose à lui ; on devrait dire que l'Un ne peut exister sans le monde, qu'il a donc besoin du monde, et que l'indépendance absolue et la pleine suffisance ne se trouvent pas en lui, mais seulement dans la somme de tous les êtres. Dieu serait alors tout ce qui est, et non celui qui nécessairement doit être,un infini de fait, non de droit. Doctrine panthéiste, mais qui n'a rien de commun, on l'avouera, avec celle qui nous occupe, où la production du monde n'ajoute rien à l'Un, Dieu étant tout par lui-même, différent des autres, justement parce qu'il est tous les autres, sans être en particulier aucun d'eux.

Que conclure ? Plotin est peut-être inconséquent, mais, encore une fois, il faut s'en tenir à ce qu'il dit, sans lui prêter ce qu'il nous semble qu'il aurait dû dire.

En résumé, l'Un est toutes choses, parce qu'elles n'existent que dans la mesure où elles participent à son unité, et il n'est pas toutes choses, parce qu'il n'a pas en soi leurs différences, μὴ ἔχον ἑτερότητα [1]. Il est et il n'est pas ; qu'est-ce à dire, sinon qu'il est autrement. — L'affirmation est très nette et la volonté d'échapper à une confusion qui serait le panthéisme.

Mais comme en fait cette ἑτερότης n'est pas essentiellement unie à l'être qu'elle différencie, comme elle s'ajoute à lui du dehors et en reste séparable, — outre qu'on ne

[1] VI. 9. 8.

comprend plus d'où vient ce quelque chose, s'il est vraiment quelque chose et ne vient pas de l'Un qui est tout, ou comment il peut être une différence, s'il n'est rien,— il semble que logiquement, quand nous nous sommes par la purification débarrassés de toute « différence », nous soyons l'Un par identité ; si bien que si l'on considère dans les êtres créés leur différence, comme cette différence ne vient pas de l'Un, on ne voit pas comment ils peuvent encore se rattacher à lui — et le plotinisme apparait comme une doctrine de transcendance exagérée ; ou bien, si on les considère comme venant de l'Un et portant en eux sa forme, on ne voit plus comment ils s'en distinguent — et le plotinisme semble une doctrine d'immanence panthéiste.

Il y a dans le système deux courants d'idées qui restent juxtaposés sans se fondre, de même qu'à l'intérieur de l'être créé, les deux principes d'être demeurent, pour ainsi dire, côte à côte sans union substantielle.

Ici encore, la notion de « puissance » est à la racine de la difficulté, nous y reviendrons dans le prochain chapitre.

CHAPITRE CINQUIÈME

Vers l'objet du désir

La purification

πάντων τῶν ἔξω ἀφέμενον
δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη
VI. 9. 7 — II. 518[9].

Pour s'élever à Dieu, il faut rentrer en soi.

Théorie du recueillement.

C'est une pensée fréquemment exprimée par les auteurs mystiques du Moyen-Age, que trouver son âme c'est trouver Dieu. « Idcirco enim videris tibi ignorare me, quia ignoras te », fait dire à Dieu Guillaume de S[t] Thierry (1), Cognosce te quia imago mea es, et sic poteris nosse me, cujus imago es, et penes te invenies me. » Et Richard de S[t] Victor enseigne que plus l'âme rentre profondément en elle-même, plus elle s'élève : « In humano procul dubio animo idem est summum quod intimum... per mentis excessum supra sive intra nosmetipsos in divinorum contemplationem rapimur. » (2). Il existe, dit Ernest Hello, une affinité des choses intimes et des choses sublimes... La hauteur et la profondeur se donnent le baiser de paix.

Monsieur Rousselot, qui cite ces passages et quelques autres dans sa thèse : *Pour l'histoire du Problème de l'Amour au Moyen-Age*, est d'avis qu'ils sont inspirés par Saint Augustin. (3) Nous avons eu déjà l'occasion de rappeler que cette doctrine se trouve en effet dans ses œuvres (4) : « Qui se diligere novit, Deum diligit » (5). Intravi intima

---

(1) Guillaume de Saint-Thierry. *Expositio super Cantica* c. I — P. L. 180, 493.

(2) Richard de Saint-Victor. *De gratia contemplationis, sive Beniamin maior* IV. 23 — P. L. 196. 167.

(3) Pierre Rousselot : *Pour l'histoire du Problème de l'Amour au Moyen-Age*. Münster 1908 p. 41, 42,

(4) Cf. J. Martin : *St Augustin*. Collection Les grands philosophes Paris 1901 p. 243, 244.

(5) de Trinitate 14; 14 — P. L. 42, 1050

mea... et vidi lucem Domini incommutabilem (1). Mais S. Augustin lui-même se souvenait alors de ce qu'il avait lu chez Plotin. (2)

Hors d'eux-mêmes, loin de Dieu. Tel est le malheureux état de la plupart des hommes. Habitués à ne rien voir des choses du dedans, τῶν ἔνδον, et trompés par leur ignorance, ils poursuivent l'extérieur, τὸ ἔξω, sans se douter que c'est l'intérieur qui les attire... (3) ; c'est poursuivre son ombre (4). Pareille vie n'est que jeu et mensonge, toute de frivolité. Leurs chagrins sont chagrins d'enfants, leurs occupations, des enfantillages, et ils ne s'en aperçoivent pas, car leur vie est tournée en bas et vers le dehors (τὰ κάτω καὶ τὰ ἔξω μόνα ζῆν εἰδότος — I. 244[23]). En réalité, dans ce monde comme au théâtre, ce n'est pas l'âme, l'homme intérieur, qui gémit et se lamente, mais l'homme extérieur qui n'est qu'une ombre d'homme, οὐχ ἡ ἔνδον ψυχή, ἀλλ' ἡ ἔξω, ἀνθρώπου σκία. Voilà ce qu'il faut savoir et si l'on se mêle à ces enfantillages, que ce soit seulement par l'homme extérieur.

A l'opposé de ce chemin qui conduit en bas (5), au mal, κάτω μὲν βᾶσα εἰς κακόν, «le chemin d'en haut» (6) mène l'âme, non vers autre chose, mais en elle-même. Et *c'est quand elle*

(1) Confess. l. VII, c, 10. n. 1 — cf. Tract. in Joannem CXXIV. c. 21 ;
(2) cf. Conf. VII 9.
(3) V. 8. 2.
(4) III. 2. 15.
(5) Sur le chemin d'en bas (ὁδὸς κάτω) chez les Stoïciens, cf. Ludwig Stein. Die Psychologie der Stoa I p. 43 note ; c'est un souvenir de la physique d'Héraclite, ibid. p. 23. n. 30.
(6) II. 3. 15. Certains hommes sont fascinés par les choses extérieures ὥσπερ γοητευθέντες ; d'autres dominent l'extérieur, la tête haute : ὑπεραίροντες οἷον τῇ κεφαλῇ πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐκτός, (je pense qu'il faut ici corriger le texte et remplacer ἐκτός par ἐντός, suivant l'équation : Supérieur = intérieur), et sauvent ainsi, ἀποσώζουσι, le meilleur de leur âme. C'est le « salut ».

est vraiment en elle-même, qu'elle est en Lui, le Dieu suprême : τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα, ἥξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτήν, καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὖσα, ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ (1).

La philosophie de l'époque néoplatonicienne établit un parallélisme rigoureux entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi-même : qui se connait, connait Dieu, et dans la mesure où il se connait. Un rapprochement sur ce point serait suggestif entre les Ennéades, le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, et, sans préjuger une difficile question de date (2), les livres hermétiques.

οὐδέ γε παῖς αὐτοῦ ἔξω ἐν μανίᾳ γεγενημένος, εἰδήσει τὸν πατέρα · ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδήσει καὶ ὁπόθεν. Enn. VI. 9. 7 — II. 518[27].	ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνῴη, θεὸν εἴσεται. Pedag. III. 1.	(dans la « gnose » qui est l'extase) νοερῶς ἔγνως σεαυτὸν καὶ τὸν πατέρα τὸν ἡμέτερον . cf. Reitzenstein: diehellenistisc hen Mysterienreligionen p. 35.

L'âme ne peut bien se connaître et se posséder, sans connaître celui d'où elle vient et dont, malgré sa volonté de téméraire indépendance, elle dépend nécessairement. Elle a voulu n'être sujette de personne ; en fait, elle est sortie d'elle-même, « elle s'est dispersée », elle s'est perdue.

(1) VI. 9. 11 = II. 524[18].
(2) Sur l'époque, les différentes époques, où parurent ces livres, cf. Reitzenstein Poimandres p. 7 ; St George Stock : Hermes Trismegistos, dans Encyclopaedia of Religion and Ethics (Hastings) ; l'article Hermes Trismegistos dans Realenc. d. class. Alt. de Pauly-Wyssowa. col. 820-822 « Einwirkung der Lehre Plotins ist nicht von vornherein abzulehnen, scheint aber nicht nachweisbar zu sein. » Cf. p. 821, la conclusion :... so möchte ich das 3 Jhdt. als die mittlere Entstehungszeit anzunehmen » ; Krebs. Poimandres und Johannes, dans : Der Logos als Heiland p. 119-172.

« Bien que Dieu (l'Un) soit présent à tous les êtres, ceux-là peuvent l'ignorer, qui sont *fugitifs et errants hors de lui, ou plutôt hors d'eux-mêmes* ; φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὑτῶν ἔξω, ils ne peuvent pas atteindre celui qu'ils fuient, ni, s'étant perdus eux-mêmes, trouver un autre » (1).

Cette doctrine est une conséquence des principes établis dans le chapitre précédent ; car s'il est vrai que la cause reste immanente à son effet, comme la source de son être et le fondement intime qui le soutient, comme sa racine, son centre et sa fin, il est certain aussi que « celui qui aura appris à se connaître lui-même, connaîtra en même temps d'où il vient ὁ δὲ μαθὼν ἑαυτὸν εἰδέσει καὶ ὁπόθεν (2). Plotin invite à tenter l'expérience, que, dit-il, il fit souvent, se réveillant du sommeil du corps pour revenir à lui-même, devenant extérieur à tout ce qui n'était pas lui, mais intérieur à lui-même (3) : πολλάκις ἐγειρόμενος εἰς ἐμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος, καὶ γιγνόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω, ἐμαυτοῦ δὲ εἴσω.

Rentrer en soi est le moyen de s'élever vers Dieu.

De même que l'âme, pour s'élever au νοῦς, doit se tourner vers ce qu'il y a de plus intime en elle, δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη καὶ μὴ πρός τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι (4), par une introversion qui l'oriente vers lui (ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή) (5), de même pour contempler l'Un qui est ὁ ἔνδον

(1) VI. 9. 7 — II. 518^{22}. cf. S. Augustin, Conf. IV. 10 : extra te et extra se ; V. 2 : a me discesseram nec me inveniebam ; quanto minus te.

(2) VI. 9. 7 — II. 518^{28}.

(3) IV. 8. 1. début.

(4) VI. 9. 7 — II. 518^{9}.

(5) I. 2. 6 — I. 56^{22} ; cf. V. 3. 7. II. 187^{20}. Pour l'âme, aller vers son νοῦς, c'est comme rentrer en soi : ὅσον πρὸς νοῦν αὐτῆς, οἷον εἴσω, τὸ δ'ἔξω νοῦ, πρὸς τὸ ἔξω—ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον

νοῦς (1), le νοῦς doit rentrer en soi-même ἐν τῷ οἷον νεῷ, comme en un temple au dessus de toutes choses (2) ; car, en se tournant vers soi, il se tourne vers son principe εἰς ἑαυτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει, si bien qu'il regarde à la fois et vers lui-même et vers ce principe qui est avant lui, autre et meilleur que lui, πρὸς αὑτὸν καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον. Nous avons même eu déjà l'occasion de noter que le νοῦς est essentiellement constitué par cette tendance vers son Principe. S'il est en lui-même, c'est qu'il se tourne vers l'Un : ἐν αὑτῷ εἴπερ πρὸς αὐτό (3).

Cette remarque donne, me semble-t-il, la *solution d'une difficulté* qui partage les critiques.

Selon Plotin, le νοῦς ne devient tel que lorsqu'il se tourne vers l'Un et le contemple : νοῦς... πρὸς ἐκεῖνο, ἵνα ᾖ νοῦς (4). Il est ἐνέργειά τις ἀπ' ἐκείνου, ἣ ὁρᾷ ἐκεῖνον (5).

κατιδεῖν δεῖ τὸν μέλλοντα νοῦν εἴσεσθαι ὅτι ἐστίν (V. 3. 9 — II. 189^{31}), οὐ γὰρ δὴ ἔξω που δραμοῦσα ἡ ψυχὴ σωφροσύνην καθορᾳ καὶ δικαιοσύνην, ἀλλ' αὐτὴ παρ'αὑτῇ ἐν τῇ κατανοήσει ἑαυτῆς (IV. 7. 10 — II- 138^{30}). Ailleurs, il est vrai, (III. 9. 2), Plotin note que l'âme, quand elle se tourne vers elle-même (ὅταν πρὸς αὑτήν), se tourne en fait vers le non-être (εἰς τὸ μὴ ὄν), car c'est alors qu'elle produit ce qui est au-dessous d'elle. son image (πρὸς αὑτὴν γὰρ βουλομένη, τὸ μετ'αὐτὴν ποιεῖ εἴδωλον αὑτῆς, τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβατοῦσα, καὶ ἀοριστότερα γιγνομένη. Il s'agit évidemment du regard audacieux, par lequel l'âme veut être à soi ἑαυτῆς εἶναι et qui est le principe de sa chute.

(1) V. 3. 14 — II. 197^{29}.

(2) V. 1. 6 — II. 167^{32}.

(3) VI. 8. 4 — II 483^{8}. cf. V. 5. 5 où il est dit que l'ὂν πρῶτον, c'est à dire le νοῦς est venu à l'être en se retournant vers son intérieur : μεταστραφὲν... εἰς τὸ εἴσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία καὶ ἑστία ἁπάντων (II. 212^{10}). Au même endroit, le principe général est énoncé et expliqué : En se retournant vers soi, on se tourne vers l'Un, car ἕκαστον... τῶν μετὰ τὸ πρῶτον ἔχει τι ἐκείνου οἷον εἶδος ἐν αὑτῷ... ὥστ' εἶναι τό εἶναι ἴχνος ἑνός (II. $212^{4,7}$). En se tournant vers cette trace de l'Un que chacun porte en soi, on se tourne vers l'Un, puisqu'il est là où sont ses « puissances ».

(4) V. I. 6 — II. 169^{9}.

(5) III. 9. 1.

Ailleurs (1) il est dit : τὸ δὲ γενόμενον (c'est à dire ce qui a découlé de la plénitude de l'Un) εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὕτως (Creuzer. οὗτος) καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκεῖνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὂν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν· ἐπεὶ οὖν ἔστη πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ, ὁμοῦ νοῦς γίνεται καὶ ὄν (2).

Les esprits doux et les esprits rudes ont ici une grande importance. Zeller, se basant sur V. 1. 4, V. 1. 7, V. 4. 2, V. 6. 2, tient que c'est la seule contemplation de l'Un qui donne naissance au νοῦς en tant que tel. Aussi préfère-t-il la leçon, donnée par quelques manuscrits, πρὸς αὐτὸ βλέπον, πρὸς αὐτὸ θέα avec un esprit doux ; mais tous les manuscrits donnent : ἔστη πρὸς αὐτό, (avec un esprit rude). Cas fort embarrassant qui n'empêche pas Volkmann d'écrire malgré-tout : ἔστη πρὸς αὐτό (avec un esprit doux).

Aurelio Covotti (3) rejette cette interprétation comme arbitraire, l'emploi du réfléchi dans les formules de ce genre étant assez fréquent ; il cite τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει (4), πρὸς αὐτὸ ὁρᾶν (5), et il propose de distinguer deux moments : l'ἐπιστροφή vers l'Un, cause de la naissance du νοῦς, et la naissance du νοῦς qui est vision de la multiplicité et consiste ἐν συναισθήσει αὐτοῦ (6).

C'est un raffinement que je ne suis pas sûr d'avoir saisi et qui me parait inutile. Il n'y a pas lieu de distinguer ; le regard vers l'Un et le regard du νοῦς en lui-même ne

(1) V. 2. 1 — II. 176^{15}.

(2) cf. V. 1. 4 — II. 166^{19}... δεῖ δὲ (νοῦν) καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν, καὶ κίνησιν μέν, εἰ νοεῖ, στάσιν δέ, ἵνα τὸ αὐτό...

(3) AURELIO COVOTTI. *La cosmogonia Plotiniana e l'interpretazione panteisto-dinamica dello Zeller*, dans Rendiconti della R. academia dei Lincei 1895-1896 sétie V. IV-V. pp. 384 sqq.

(4) VI. 7. 35 — II. 407^{23-24}.

(5) V. I. 7 — II. 148^{22} ; V. 6. 5. — II. 198^{10}.

(6) VI. 7. 16 — II. 388^{20} ; cf. V. 5. 8 — II. 188^{6} ; V. 2. 1 — II. 154^{2}.

sont qu'un seul et même regard, puisque l'Un « est dans » le νοῦς ; en tant que ce regard se fixe sur l'Un, il en reçoit ce qu'il peut en recevoir, « l'information » de la dyade indéterminée et la production de l'être ; en tant qu'il est regard en soi, il se dédouble, pour ainsi dire, il oppose sujet à objet, et donne naissance au νοῦς proprement dit. Mais comme il n'y a qu'un seul regard, et que tout se passe hors du temps dans le monde intelligible, on peut dire également et que c'est en regardant vers son principe que le νοῦς vient à l'existence, et qu'en se tournant vers soi il se tourne vers son principe, et qu'il n'est jamais mieux en lui-même que quand il se tourne vers son principe : ἐν αὐτῷ εἴπερ πρὸς αὐτό.

Il n'y a pas lieu d'adoucir les esprits rudes.

II. Il faut se purifier.

Dieu est présent à tous les êtres, même à ceux qui ignorent sa présence ; si on ne le voit pas, ce n'est pas qu'il ne soit pas là, c'est qu'on n'est pas capable de le saisir ἀδυναμίᾳ τοῦ ὑποκειμένου (1). Même quand on se détourne, lui, ne s'éloigne pas, il continue d'être tout près (2) ; ou plutôt il n'est ni près ni loin, il est présent à qui peut le recevoir (δυνατοῖς... δέξασθαι) (3), présent, non d'une manière locale, mais comme le diaphane l'est à la lumière. Un être est-il embourbé dans la matière, τῷ δὲ τεθωλομένῳ,

(1) VI. 5. 11.

(2) VI. 5. 12.

(3) VI. 4. 2. τὸ παρὸν ἐπιτηδειότητι τοῦ δεξομένου εἶναι νομιστέον. Il s'agit ici du Tout (τὸ πᾶν), c'est à dire de l'Etre universel intelligible ; mais comme on l'a dit plus haut, partout où il est, son principe se trouve aussi. Cf. VI. 4. 3. Il s'approche de qui le désire, autant que c'est possible, cf. 1. 8. 14 ; III. 2. 16 ; II. 3. 9 et 11 ; IV. 3. 21 et 22 ; IV. 7. 4 ; VI. 4. 11 ; VI. 9. 4. — St Augustin, s'inspirant de ces passages, dit qu'alors Dieu est présent au pécheur, mais que le pécheur ne lui est pas présent.

il y a bien encore une certaine participation, ἡ μετάληψις ἄλλως, il n'y a plus à proprement parler présence (1). Le devoir de la purification s'impose alors, qui rend, avec la ressemblance de Dieu, la capacité de s'unir à lui.

Se purifier, c'est se recueillir, c'est à la fois s'élever et rentrer en soi, c'est retrancher « l'extérieur » τὸ ἔξω, qui est l'inférieur τὸ κάτω et le sensible.

Un obstacle nous empêche de nous bien connaître et par conséquent de connaître Dieu : le corps. Tant qu'elle est unie au corps, l'âme est dispersée en différents lieux et comme absente d'elle-même. Sa vie éparpillée est comme le rêve d'un homme qui sommeille. Pour lui rendre la force avec l'unité, il faut la concentrer à nouveau, la ramener, la recueillir. Comment ? en la séparant des choses sensibles, τὸ χωρίζειν ἀπὸ σώματος ἐπὶ πόσον δυνατόν... συνάγουσαν ἑαυτὴν (2). S'affranchir du corps est bon, proclame Plotin (3). Tant que l'âme est dans le corps, elle rêve ; le véritable réveil consiste pour elle à se séparer véritablement du corps et non à se lever avec lui. « Se lever avec le corps, c'est passer d'un sommeil à un autre sommeil, d'un lit à un autre lit ; s'éveiller véritablement, c'est se séparer complétement des corps (4). » Aussi, de même que dans l'initiation sacrée, avant de pénétrer dans le sanctuaire de la connaissance divine il faut enlever le vêtement que nous avons revêtu dans notre chute (ἀποδυομένοις ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα) (5) ; il faut faire comme les sages de Platon (6) qui s'étudient

(1) VI. 4. 11—II. 377 3-12.

(2) I. 2. 5—I. 54 29-31 ; cf. IV. 3. 32—II. 46 25. L'âme du sage φεύγει ἐκ τῶν πολλῶν καὶ τὰ πολλὰ εἰς ἓν συνάγει τὸ ἄπειρον ἀφιεῖσα.

(3) VI. 4. 16.

(4) III. 6. 6 — I. 291 5.

(5) I. 6. 7 — I. 93 2.

(6) Platon. Républ. VI.

à mourir (ἀποθνήσκειν μελετῶσιν), il faut fermer les yeux du corps pour ouvrir ceux de l'esprit, pour éveiller en nous une autre vue que tous possèdent, mais dont bien peu font usage (1) ; car « ce n'est pas avec des yeux mortels, θνητοῖς ὄμμασι, qu'il faut chercher Dieu, comme pourraient le croire ceux pour qui il n'y a d'évident que ce qui se voit par la chair ; dans la persuasion que le sensible seul existe, ils suppriment la réalité par excellence, τὸ μάλιστα πάντων, esclaves de la matière, qui ont bien une âme, mais qui l'ignorent et s'ignorent eux-mêmes, dorment toujours, et ne tiennent pour réel que ce qu'ils voient en songe (2). Pour connaître vraiment, il faut enlever, il faut séparer, il faut retrancher.

Telle est la conception de *la* κάθαρσις *selon Plotin.* Une fuite (3), une conversion (4), une séparation, dont le but est de dégager l'âme et de la laisser pure, c'est à dire non mélangée (5), c'est à dire seule (6), loin de la chair qui asservit et trouble (7). Le vocabulaire de Plotin évoque la pensée d'une opération mécanique, celle du sculpteur dont le ciseau, en faisant voler les éclats, dégage du bloc une forme idéale.

Purifier, c'est enlever ἀφαιρεῖν (I. 2. 5 ; I. 2. 4 ; III. 6. 5 V. 3. 17),

séparer, χωρίζειν (1. 2. 5), ou se séparer, χωρίζεσθαι, (III. 6. 5 ; cf I. 1. 10, 11, 12 ; III. 6. 5 ; IV. 3. 32 ; IV. 7. 14 ; V. 1. 10),

s'éloigner ἀποστῆναι (VI. 9. 4).

(1) I. 6, 8, fin.

(2) V. 5. 11.

(3) 1. 8. 8.

(4) 1. 2. 4 ; cf. V. 8. 2. οὐδὲ σαυτὸν εἰς τὸ εἴσω βλέψας ἠσθήσῃ ὡς καλῷ... αἰσχρῷ γὰρ καὶ οὐ καθαρῷ ζητήσεις.

(5) I. 6. 9 ; VI. 9. 4.

(6) III. 6. 5.

(7) VI. 9. 10.

Et que faut-il ainsi retrancher ? Sans hésitation et sans condescendance, Plotin répond : Tout ! ἄφελε πάντα (1). Le sage se détache de tout ἀφίησι πάντα (2), des choses sensibles (αἴσθητα) (3), de la raison même (λόγος) (4), de tout ce qui n'est pas l'Un (5). Non seulement il étouffe tous les sentiments violents, θῦμον... ἐπιθυμίαν... ἀλγηδόνας, ἡδονάς, φόβον, qui empêchent l'âme de devenir ἀπαθής (6) mais même à ce qui est beau il ne doit pas se laisser attacher (7). Il ne suffit pas de supprimer le plaisir que produisent les choses, ce plaisir qui devient si facilement un charme ensorcelant, mais il faut même éteindre tout exercice des facultés inférieures, parce qu'en les exerçant on les fait passer à l'acte, on leur confère une sorte de domination sur l'âme. Si l'on ne se détache pas de ces passions et de ces vanités, dit admirablement Plotin, on restera vide de Dieu (ἔρημος θεοῦ), comme dans les mystères ceux-là ne voient pas, qui se sont remplis des mets défendus aux εἰσίοντες : ... et ensuite ils vont disant que le dieu n'est pas là ! Tels de perpétuels dormants, si on les réveillait, n'en croiraient pas leurs yeux, car il n'y a pour eux de réalités que leurs rêves (8).., âmes de peu de désir qui se sont laissé satisfaire

(1) V. 3. 17. fin.

(2) IV. 3. 32 — II. 46 [28].

(3) VI. 9. 3.

(4) VI. 8. 19.

(5) VI. 9, 9.

(6) I. 2. 5.

(7) I. 2. 5; ἀποστῆναι δεῖ... πάντος ἄλλου καὶ καλοῦ θεάματος, cf. VI. 9. 4.

(8) V. 5. 11 — II. 218[31]. Cf. IV 7. 10 (II. 138[13]) τὸ προστεθὲν ἐμπόδιον ἀεὶ πρὸς γνῶσιν..σκοπεῖ δὴ ἀφελών... ; —ibid. 139[1] ὥσπερ ἀγάλματα... οἷον ὑπὸ χρόνου ἰοῦ πεπληρωμένα..., οἷον εἰ χρυσὸς ἔμψυχος εἴη, εἶτα ἀποκρουσάμενος ὅσον γεηρὸν ἐν αὐτῷ : le sensible est une gangue — I. 1. 12. (I. 48[20]), ἡ δὲ ἀναχώρησις καὶ ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος· καὶ γὰρ ἐν τῇ γενέσει ἡ προσθήκη.

trop facilement, tandis que ceux-là trouvent l'Un qui seuls ont persisté dans leur recherche, mal contents de tout ce qu'ils ont rencontré avant de voir le « Roi » (ὅσοι μὴ προαπῆλθον, ἀρκεσθέντες τοῖς πρὸ τοῦ βασιλέως ὀφθεῖσιν) (1).

Se purifier, c'est donc pour ainsi dire gratter tout ce qui s'est ajouté à l'âme dans la génération : τὸ προσπλασθὲν ἐν τῇ γενέσει ἀφήσειν (2).

Le mot est à noter : τὸ προσπλασθέν. Le sensible est comme un enduit, une espèce de crépissage, une couche de peinture qui n'entre pas dans l'essence de l'être, mais qui, s'ajoutant du dehors, peut être grattée sans l'altérer, car elle reste toujours « l'autre » : τὸ κεκαθάρθαι ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου πάντος (3).

Est-il possible d'atteindre à cet état de pureté, aussi longtemps que l'âme est unie au corps ? la purification suprême ne serait-elle pas un suicide ? Non, *la séparation locale ne s'impose pas, mais seulement une séparation morale* qui consiste à ne pas se laisser aller aux sollicitations de la chair : οὐ τόπῳ λέγεται, ἀλλὰ τῇ μὴ νεύσει καὶ ταῖς φαντασίαις καὶ τῇ ἀλλοτριότητι τῇ πρὸς τὸ σῶμα. Ainsi Plotin qui exige du musicien et de l'amant, encore inclinés vers le sensible, qu'ils mettent de côté la matière, déclare-t-il que le philosophe, lui, n'a pas (4) besoin de séparation (οὐ δεόμενος χωρίσεως) ; il lui suffit, pour se familiariser avec la pensée de l'incorporel, de s'exercer aux mathématiques, puis à la dialectique (5). C'est donc que même dans les conditions de cette vie présente il est arrivé à conquérir le pureté désirable et à « tout quitter ».

(1) V. 5. 3.

(2) IV. 7. 14.

(3) I. 2. 4 — I. 53[29] ; cf. ibid. I. 53[31].

(4) VI. 1. 10 ; cf. III. 6. 5 : τὸ δὲ χωρίζεσθαι τῇ μὴ πολλῇ νεύσει καὶ τῇ περὶ τὰ κάτω μὴ φαντασίᾳ.

(5) I 3. 1, 2, 3.

Ainsi Platon (1), quand il affirmait la nécessité de s'enfuir d'ici-bas dans le monde supérieur ἔνθενδε ἐκεῖσε φεύγειν, avait en vue « l'identification avec Dieu telle qu'on la réalise par une vie juste, sainte et sage » (2). Il faut avouer pourtant que, sur le renoncement nécessaire à qui veut s'unir à Dieu, l'école platonicienne ne s'est pas exprimée avec la netteté désirable. On l'a dit à propos de Philon (3), on peut le redire de Plotin, et cette imprécision, me semble-t-il, était nécessaire dans son système. On pouvait en effet concevoir la purification ou comme une séparation matérielle ou comme un détachement de la volonté. En fait, parce qu'il n'accordait à la volonté qu'un rôle très effacé et paraissait ignorer le pouvoir qu'elle a de *se* travailler, de *se* corriger, de *se* perfectionner elle-même, Plotin en était réduit à une conception qui, nous le verrons, ressemblait beaucoup, malgré ses dénégations, à une séparation matérielle.

(1) PLATON THÉÉT. 116. A. B.
(2) Cf. M. ROBIN, op. cit. pp 150 à 153.
(3) Mr J. MARTIN. *Philon*. p. 192.

Un problème soulevé par la conception plotinienne de la κάθαρσις.

Comment se fait-il que l'âme, en se purifiant ou en rentrant en soi, devienne le νοῦς ?

On serait tenté de répondre : Parce qu'elle était le νοῦς avant de devenir l'âme ; il lui suffit donc de revenir en arrière. Même dans son état déchu, elle n'est qu'un νοῦς masqué ; en faisant disparaître toute différence ἑτερότης, la purification lui arrache le masque. En somme l'être sensible n'est qu'une éclipse de l'être suprasensible, et la vie sur terre un intermède, l'exil temporaire d'un dieu tombé qui retrouvera dans une vie future la noblesse de ses origines.

Cette réponse, ne tenant pas compte de tous les éléments du problème, fausse complétement la pensée de Plotin. D'ailleurs la question est mal posée, car il n'est pas exact de dire, comme on fait d'ordinaire et si l'on n'ajoute pas d'explications, que l'âme *devient* le νοῦς (1). Le point étant d'une importance capitale, nous allons examiner successivement comment Plotin conçoit, la chute des âmes, la condition de l'homme et sa destinée, c'est à dire le passage du monde intelligible au monde sensible, aller et retour, enfin la nature de la différence ou ἑτερότης qui distingue le sensible de l'intelligible, et que fait disparaître le travail de purification.

(1) cf. V. 9. 4 — II. 251 12 : οὐ γὰρ δὴ, ὡς οἴονται, ψυχὴ νοῦν τελειωθεῖσα γεννᾷ · πόθεν γὰρ τὸ δυνάμει ἐνεργείᾳ ἔσται, μὴ τοῦ εἰς ἐνέργειαν ἄγοντος αἰτίου ὄντος ;

A. Le premier état de l'homme

Avant de descendre dans le devenir (πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι) nous étions là-haut, ἐκεῖ, âmes pures καθαραί c'est à dire sans corps, bien plus, parties intégrantes du monde intelligible, μέρη τοῦ νοητοῦ, distincts, mais sans séparation, sans coupure, tous ensemble, participant au mode d'être qui est propre à ce monde supérieur. Ames pures, parties du νοῦς, nous étions dieux, θεοί, tout en étant des hommes, tels qu'ils sont là-haut ἄνθρωποι ἄλλοι, et tout en étant tels et tels (τινες) nous étions πᾶς l'être universel, le νοῦς, car là, le tout et la partie se compénètrent (VI. 4. 14 — II. 380 [12]).

Mais maintenant à cet homme là est venu s'adjoindre (προσελήλυθεν) un homme qui, voulant être autre et nous ayant trouvés (car nous n'étions pas en dehors du tout), s'est appliqué à nous, s'ajoutant à l'homme qu'était alors chacun de nous περιέθηκεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ προσέθηκεν ἑαυτὸν ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ ὃς ἦν ἕκαστος ἡμῶν τότε. Et Plotin apportant un exemple compare cette union à celle qui existe entre l'ouïe et la parole qui la fait passer à l'acte (²). Nous sommes devenus les deux à la fois, τὸ συνάμφω ; nous ne sommes plus seulement celui des deux que nous étions d'abord, mais parfois, quand le premier est inactif et en quelque sorte absent (ἀργήσαντος τοῦ προτέρου ἐκείνου καὶ ἄλλον τρόπον οὐ παρόντος), nous sommes celui des deux qui s'est adjoint ensuite. C'est alors que de πᾶς que nous étions, nous sommes devenus quelqu'un (³) (τις... οὐ πᾶς) par l'adjonction du non-être — quelqu'un à

(¹) XXII. VI. 4. 14 — II. 380 [12] ; cf. *l'Homme divin de Philon* ; ἄνθρωπος θεοῦ. Bréhier. op. cit. p. 121.

(²) cf. VI. 4. 12, 15.

(³) L'homme cesse d'être πᾶς par adjonction de quelque chose : δεῖ τι αὐτῷ προσθεῖναι. XVIII.V. 7. 2.

qui le tout (τὸ πᾶν) reste présent, et qui peut le redevenir, en abandonnant « ce qu'il est » (¹). Tant qu'elle reste ἐν τῷ νοητῷ, l'âme, sans fatigue, avec l'âme universelle, dirige le monde. Mais quand, fuyant le Tout et cessant de regarder vers l'intelligible, elle devient une âme particulière, affaiblie par son isolement (μέρος γενομένη μονοῦταί τε καὶ ἀσθενεῖ), elle s'occupe à grand'peine d'une autre partie du monde, à savoir de son propre corps dans lequel elle est profondément enfoncée (παροῦσα καὶ δῦσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἴσω (²).

Ces textes ne se présentent pas avec la clarté désirable ; car enfin dans le monde intelligible étions-nous τινες, oui ou non ? Le premier texte VI. 4. 14 l'affirme, le second VI. 5. 12 le nie. Et comme on ne peut décemment recourir à l'hypothèse d'une évolution, puisqu'ils appartiennent non seulement à la même époque mais au même livre (le XXIIe du canon porphyrien, qui a été ensuite dédoublé), force nous est de chercher une autre explication.

Mais d'abord le sens de VI. 4. 14 est-il bien celui que nous avons donné ? Voici le texte : ἦμεν ἐκεῖ ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καί τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαραὶ καὶ νοῦς συνημμένος τῇ ἁπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ.

M. N. Bouillet (³) traduit autrement que nous avons fait ; en opposant ἄλλο et τινες, les uns.... les autres : « nous existions déjà là-haut, nous étions, les uns des hommes, les autres même des dieux, c'est à dire nous étions des âmes pures, des intelligences, suspendues àl'Essence universelle, nous formions des parties du monde intelligible ». — L'obscurité de Plotin étant proverbiale, aussi bien que ses incorrections, laissons de côté les réclamations que pourraient élever la

(¹) XXII. VI. 5. 12 — II. 397 [25].

(²) VI. IV. 8. 4.

(³) Les Ennéades de Plotin, traduction, t. III. p. 333.

grammaire et la stylistique, il reste que, même suivant cette version, certains d'entre nous étaient des hommes là-haut : ἄνθρωποι au pluriel ; ils étaient donc plusieurs. Ce n'est pas assez dire ; car dans le même chapitre au même endroit il est dit que l'homme sensible s'est ajouté à l'Homme (l'homme intelligible ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ) qu'était alors chacun de nous ἕκαστος ἡμῶν (1). C'est donc que chacun de nous était là-haut ; nous étions tous « Hommes », hommes intelligibles et comme dans le monde intelligible tout est dieu, nous étions tous à la fois hommes et dieux, ἄνθρωποι... καὶ θεοί (2). Hommes, oui, mais pas comme ici-bas, car le principe de notre chute est justement l'accession de cet homme qui voulait être autre (προσελήλυθεν ἄνθρωπος ἄλλος εἶναι θέλων) (3).

Nous étions donc hommes autrement ἄνθρωποι ἄλλοι, car ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐνταῦθα οὐ τοιοῦτός ἐστιν οἷος ἐκεῖνος (4) Etions-nous là-haut chacun individuellement ? Pourquoi pas, puisque c'est une thèse de Plotin qu'il y a, non seulement comme le voulait Platon des idées du genre et de l'espèce, mais pour chaque individu (τῶν καθ'ἕκαστα) une idée incluse dans l'idée de l'espèce ; puisque, s'il hésite à accorder qu'il y a des idées de la boue et des choses infimes (5), il affirme du moins avec conviction qu'il y a une idée de Socrate (αὐτοσωκράτης), une idée de Pythagore, et que chacune de ces idées renferme à son tour autant d'idées

(1) II. 380^{21}.

(2) Cf. VI. 7. 9 — II. 436^{9}, qui oppose comme M. N. Bouillet (et c'est un argument en faveur de son interprétation) τῶν μὲν νοήσεων αἱ μὲν θεοί, αἱ δὲ δεύτερόν τι γένος, ἐν ᾧ τὸ λογικὸν... ἑξῆς δὲ ἀπὸ τούτων τὸ ἄλογον κληθέν. Mais là-haut, il faut le remarquer, même ce qu'on appelle ἄλογον est λόγος, καὶ τὸ ἄνουν νοῦς ἦν : tout est νοῦς, et donc dieu.

(3) VI. 380^{18}.

(4) VI. 7. 9 — II. 435^{25}.

(5) V. 9. 14.

qu'il y a dans l'individu de parties, d'éléments organiques ou inorganiques, pourvu qu'elles soient produites par la nature et non par le hasard (1).

Le chapitre VI. 5. 6 (2), (XXIIe selon l'ordre chronologique) semble il est vrai à première vue exposer une opinion différente ; chose étonnante, car il fut écrit entre le livre V. 7 (XVIIIe) et le livre VI. 6 (XXXI) qui tous deux défendent les Idées des individus. Il y a peut-être moyen d'expliquer la divergence. Remarquons d'abord qu'il s'agit d'une comparaison οἷον εἰ (II. 389^{10}) et que cette comparaison Plotin ne la tient pas pour tout à fait exacte : οὐχ οὕτως (389^{17}). Il y oppose l'homme qui est dans la matière, ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐν τῇ ὕλῃ, à l'homme idéal ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τὴν ἰδέαν, appelant le premier τόν τινα ἄνθρωπον, et le second τὸν ἄνθρωπον ; il suppose que l' « homme » vient à l'homme particulier (τις) et devient τὶς ἄνθρωπος tout en restant ἄνθρωπος. L'homme qui est dans la matière, dit-il, πολλοὺς ἐποίησε τοὺς αὐτοὺς ἀνθρώπους. Bouillet traduit en négligeant αὐτούς : « a produit une multitude d'hommes ». Ce n'est certainement pas le sens ; il faut comprendre, je crois, « a rendu multiples les hommes en soi » ; ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος n'étant qu'un autre nom de l'homme intelligible, αὐτοάνθρωπος, l'idée d'homme dont notre texte lui-même admet une pluralité. Rendre multiple équivaut à répandre, étendre, disperser dans la matière — La suite, où il est dit que l'homme matériel ἐστὶν ἕν τι οἷον ἐνσφραγιζόμενον ἐν πολλοῖς, est justement le point où la comparaison cloche (οὐχ οὕτως).

Nous étions donc là-haut individuellement, chacun de

(1) V. 7. 1, 2, 3 (XVIIIe selon l'ordre chronologique) ; VI. 7. 8 à 12 (XXXV) ; cf. DREWS. *op. cit.* p. 74 ; HEINZE. art. Neoplatonismus dans Realencyclopädie Herzog-Hauck 775^{55} ; RODIER art. *Plotin* dans la Grande Encyclopédie p. 1122 b.

(2) II. $389^{10 à 16}$.

nous comme Socrate, et en ce sens τινες, mais nous n'y étions pas séparés οὐ διακεκριμένοι, nous y étions à la manière des intelligibles, et en ce sens nous n'étions pas τινες mais πᾶς nous étions μέρη... τοῦ νοητοῦ (1), et pourtant, n'étant pas dans le monde sensible, notre âme n'était pas μέρος (2). Parties du Tout mais restant dans le Tout ne faisant qu'un avec le Tout, nous n'étions pas isolés; encore une fois nous étions τινες et nous ne l'étions pas.

B. La chute et l'ἑτερότης.

« Le principe du mal est l'audace (τόλμα) et le devenir (γένεσις) et la première différence (ἡ πρώτη ἑτερότης) et la volonté d'être maître de soi (ἑαυτοῦ εἶναι) » (3). On reconnait les descriptions désordonnées que nous avons déjà rencontrées à propos du désir, où sont énumérés pêle-mêle des éléments qui dépendent pourtant logiquement les uns des autres: l'audace ici consiste dans la volonté d'être indépendant; elle a entraîné les âmes dans le devenir, les séparant de leur principe par l'adjonction d'une première dif-

(1) VI. 4. 14 — Admettant une pluralité dans le νοῦς, Plotin par un raisonnement inspiré d'Aristote y reconnait aussi l'existence d'une matière, d'une matière qui est οὐσία, qu'on ne doit pas mépriser, mais qui est matière tout de même II. 4. 4 (XII). Il y a beaucoup d'Idées dans le νοῦς, πολλά, donc elles sont composées d'un élément qui leur est commun (κοινὸν μέν τι) et d'une différence qui est propre à chacune (ἴδιον ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου· ἡ διαφορὰ ἡ χωρίζουσα). Cette différence est la forme (μορφή). Il y a donc dans les intelligibles μορφή et μορφούμενον. Il y a donc en eux une matière: ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη.

(2) IV. 8. 4.

(3) V. 1. 1. τόλμα était le terme par lequel les Pythagoriciens désignaient la dualité comme osant la première se séparer de l'unité. Cf. Bouillet. *Les Ennéades* t. II. p. 644 note; St Augustin. Cité de Dieu, liv. XXII. c. 24: « audacia, id est peccatum. »

férence. Quelles qu'aient été la perversité de cette audace (1) et les circonstances de la chute, la conséquence en fut une matérialisation, une différenciation, la « différence » étant le principe de toute pluralité et de toute séparation (2).

Ce qui distingue les êtres véritables, les Idées et les âmes, ce n'est évidemment pas le lieu, c'est la différence: τὸ ὂν πολλὰ συγχωροῦμεν εἶναι ἑτερότητι, οὐ τόπῳ... καὶ νοῦς πολὺς ἑτερότητι οὐ τόπῳ, ὁμοῦ δὲ πᾶς. Ἆρ'οὖν καὶ ψυχαί; ἢ καὶ ψυχαί (3). Les premiers, les seconds, les troisièmes, diffèrent par la puissance, les différences, non par le lieu, διαφοραῖς οὐ τόποις (4). Tandis que Dieu est παντελῶς ce qu'il est, tout entier en lui-même, sans différence, sans division, sans besoins et sans dépendance, « chacun des êtres autres que Dieu est soi et quelque chose en outre » (5), αὐτὸ καὶ ἄλλο, c'est à dire οὐσία et ἑτερότης. Et chaque degré de l'être est marqué par une nouvelle addition. « Les âmes diffèrent de l'Ame et entre elles ταῖς προσθήκαις » (6). La descente se traduit par un progrès dans la multiplicité: ἐλάττων ἐγίνου τῇ προσθήκῃ (7). Pour que l'homme cesse d'être πᾶς, il

(1) Sur la nature du mal dans les Ennéades, cf. B. A. G. Fuller. *The Problem of Evil in Plotinus.*

(2) Car elle est principe de la matière: πῶς δὲ καὶ πολλὰ οὕτως ἀσώματα ὄντα ὕλης οὐ χωριζούσης; (V. 1.9 – II. 173 [7]). Même dans le monde intelligible, la différence produit la matière: ἡ ἑτερότης ἡ ἐκεῖ ἀεὶ τὴν ὕλην ποιεῖ (II. 4. 5; cf. III. 6. 15), mais une matière qui est encore de l'être (VI. 4. 11. — II. 376 [21]).

(3) VI. 4. 4 — II. 367 [19].

(4) VI. 4. 11 – II. 376 [12].

(5) VI. 8. 21 fin.

(6) VI. 4. 6 — II. 369 [12]; cf. VI. 8. 18 – II. 493 [26-30]: οἷον συνθετόν τι ἐκ διαφορᾶς καὶ οὐσίας. VI. 9. 11 — II. 523 [18]; VI. 7. 39 — II. 472 [23]; il n'y a pas dans l'Un de διαφορὰ πρὸς αὐτό. Au contraire dans le νοῦς: δεῖ γὰρ τὸν νοῦν ἀεὶ ἑτερότητα καὶ ταυτότητα λαμβάνειν (VI. 7. 9 — II. 436 [6]).

(7) VI. 5. 12 — II. 397 [23].

faut que quelque chose s'ajoute à lui : δεῖ τι αὐτῷ προσθεῖναι[1].

Προσθήκη... προσθεῖναι, Plotin ne concevant pas de différenciation intrinsèque pas plus qu'il ne conçoit d'union substantielle et de principes complémentaires à l'intérieur d'un être, explique la composition par une juxtaposition, qui rend possible la simplification par simple retranchement [2]. La κάθαρσις, qui est χώρισμος [3], est possible parce qu'il y a dans l'âme une partie séparable χωριστόν, condition suffisante, condition nécessaire. C'est même pour cette raison que Plotin proteste avec tant de vivacité contre l'ἐντελέχεια ἀχώριστος. Si l'âme est essentiellement unie au corps, c'en est fait d'une pureté qui consiste à ne pas entrer en composition avec la matière (τὸ μὴ ἕν τι ἐξ αὐτῆς καὶ ὕλης γενέσθαι) [4], c'en est fait de toutes ces vertus de l'ordre intelligible qui se trouvent seulement dans l'âme séparée ou en train de se séparer χωριζομένη... καὶ χωριστῇ ; c'en est fait de sa dignité, de son éclat ; elle doit renoncer à jamais être une lumière véritable (φῶς ἀλήθινον, [5]) φῶς μὴ ἐν θολερῷ [6]. Condamnée à toujours plonger dans le bourbier du corps, comment arriverait-elle à l'éloignement de toutes choses, à la solitude, sans laquelle il n'y a pas d'union à Dieu [7] ; elle doit renoncer à ce qui pour elle est le vrai bonheur, le terme de ses légitimes ambitions : être sans ἑτερότης avec Dieu qui est sans ἑτερότης [8].

---

(1) V. 7. 2.
(2) cf. I. 1. 10, 11.
(3) III. 6. 5.
(4) I. 8. 14 ; ct II. 3. 9 fin.
(5) I. 6. 9
(6) III. 6. 5
(7) VI. 9, 4.
(8) cf. VI. 9. 8 ; VI. 9. 11. Dans l'union contemplative, le voyant est lui-même « un », ne renfermant aucune *différence* ni par rapport à lui, ni par rapport aux autres, car c'est l'ἑτερότης qui est l'obstacle à l'union, l'entre-deux qui sépare, τὸ μεταξύ. Cf. VI. 7. 34 ; VI. 9. 8 : « L'Un qui n'a pas de différence est toujours présent : et nous, nous lui sommes présents, dès que nous n'avons plus de différence ».

Voilà, ce qu'il faut éviter : par suite, il parait nécessaire à Plotin de n'admettre aucune union substantielle entre l'âme et le corps, manière de voir qui lui était d'ailleurs imposée par sa conception de la matière. Mais il s'ensuit qu'il n'y a plus à proprement parler d'êtres composés ; il n'y a que des colonies d'êtres, des formes ou des différences superposées, s'emboitant pour ainsi dire les unes dans les autres.

C. **Conséquence : La condition actuelle de l'homme** et ce que signifient, dans son état, les mots pureté et purification

1) *Nous sommes en réalité plusieurs hommes.*

On se rappelle comment, suivant Plotin [1], à l'homme. que nous étions dans le monde intelligible s'en est ajouté un autre : nous sommes deux [2]. Et même, en poussant plus loin l'analyse, en dédoublant l'homme qui s'est ajouté, nous sommes trois [3], qui correspondent aux trois parties de l'âme (II. 9. 2) — 1° l'homme sensible ὁ αἰσθητικὸς ἄνθρωπος, qui est aussi ὁ ὕστερος ἄνθρωπος ; 2° l'homme intelligible ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκεῖ, ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος ; et 3° entre les deux un homme intermédiaire, l'homme raisonnable, l'homme selon la raison discursive qui est l'homme proprement dit [4] et qui vient de l'homme intelligible : ἔλλαμπει δ'οὗτος

---

(1) Cf. I. 1. 11 ; VI. 4. 14.
(2) Cf. Corpus hermeticum I. 15 περὶ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῷα διπλοῦς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον ; et Philon, de opificio mundi 73. 135.
(3) VI. 7. 6. ; cf. V. I. 8 et II. 9. 2.
(4) Cf. I. 1. 7.

τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ [1]. Nous sommes même encore quelque chose de plus, car nous avons en nous une forme du Bien, une trace de l'Un, un ὁμοίωμα, sur lequel il faudra revenir et qui nous permet d'aspirer à l'Union avec le Principe suprême. [2]

Chacun de nous est donc plusieurs hommes dont il est vrai de dire qu'ils ne sont pas séparés, car se produisant l'un l'autre, ils sont en continuité comme l'ἐνέργεια δευτέρα et l'ἐνέργεια πρώτη, mais dont on ne peut pas dire pourtant qu'ils forment une unité substantielle car ils sont seulement coordonnés par le dehors. Le rapport est celui de cause à effet et non celui de matière à forme. La causalité efficiente supplante et exclue la causalité formelle ; héritage du platonisme qui nous montre dans le Timée [3] le démiurge organisant d'abord le corps de l'univers, puis dans ce grand corps mettant l'âme, et dans

(1) La division de l'homme en 3 parties : σῶμα, ψυχή, νοῦς, parait remonter à Posidonius.

(2) Tauler dans ses Institutions (ch XXX) rappelle que St Denis (il s'agit du pseudo-Aréopagite, sur lequel le plotinisme agit de façon si évidente) distingue dans l'homme quatre parties : l'homme extérieur et sensible, l'âme, l'intelligence indépendante du temps. « Et la quatrième, qui vaut mieux que toutes les autres, c'est l'unité de l'homme avec Dieu, qui consiste dans une ressemblance parfaite et dans l'union incompréhensible et ineffable de l'homme avec le Seigneur. Ceux qui veulent y arriver doivent en quelque sorte se transformer et châtier tellement leur corps qu'il passe pour ainsi dire à la nature de l'âme, l'âme à celle de l'intelligence, et l'intelligence avec l'unité de Dieu. » qu'entend Plotin par ce passage ? C'est justement le problème qui nous occupe. « L'intelligence, poursuit Tauler, ... doit obscurcir sa lumière, suspendre son action, y renoncer et se prolonger tout entière, comme si elle était aveugle et muette, dans la vaste obscurité de l'immensité divine, où l'entendement devient muet lui-même, la raison ne pouvant comprendre ni les paroles exprimer ce que l'on sent en cet état. »

(3) Platon, Timée 31 b. 32 sq.

l'âme l'intelligence. — Les principes inférieurs n'exigent pas, pour former un être subsistant, qu'un principe supérieur s'unisse intimement à eux : ils tiennent par eux-mêmes (per se, non a se) [1].

2) Et pourtant *chacun de nous n'est en acte qu'un seul homme*, à savoir celui selon lequel il agit : καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ, καίτοι πάντας ἕκαστος ἔχει καὶ αὖ οὐκ ἔχει [2] ; les autres, il les possède tout à la fois et ne les possède pas, c'est à dire qu'il ne les possède qu'en puissance, au sens plotinien du mot : tombés dans la nuit du non-être, obscurcis, ils sont pour lui comme s'ils n'étaient pas, car « celui qui n'agit pas, n'est pas présent [3] ».

Seul l'exercice actuel montre la capacité d'un être qui sans cela resterait inconnu, et dont on ne pourrait même pas dire qu'il existe vraiment [4]. La purification consiste

(1) Je pense que cette conception exerça une certaine influence sur les controverses christologiques. Némésius (in libro de natura hominis P. L. 48 col. 1119. B.) explique ainsi comment Apollinaire a pu enseigner que le Verbe dans le Christ prend la place de l'Esprit : Verbum pro mente — C'est que « Quidam, e quibus est *Plotinus* aliud esse animam et aliud mentem statuentes, ex tribus constare volunt hominem, e corpore anima et mente. Hos secutus est Apollinaris Laodiceae episcopus ; hoc enim jacto fundamento sententiae suae, reliqua dogmati suo consentanea superstruxit. » Apollinaire le Jeune avait reçu ces idées de son père qui lui-même avait suivi les enseignements d'Ammonius d'Alexandrie (Ibid. 1120 C.)

Le Verbe prenant la place du νοῦς dans le composé humain est uni aux autres parties par la même relation qui les unissait au νοῦς.

(2) VI. 7. 6.

(3) VI. 4. 14 ; cf. IV. 8. 5.

(4) IV. 8. 5 : πανταχοῦ ἡ ἐνέργεια τὴν δύναμιν ἔδειξε κρυφθεῖσαν ἂν ἁπάντη καὶ οἷον ἀφανισθεῖσαν καὶ οὖσαν μηδέποτε ὄντως οὖσαν (II. 149 27) ; cf. I. 2. 4 — I. 54 22 : ἐπεὶ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι, ἐὰν μηδ' ὅλως ἐνεργῶμεν κατ' αὐτάς, ἀλλότριαι. Cf. I. 1. 11.

justement à n'agir plus selon l'homme sensible ; une purification plus avancée, à n'agir plus selon l'âme, c'est à dire selon la faculté de raisonner : laissée de côté elle n'est plus en acte. Ne plus s'en servir, c'est l'abandonner, ne plus vivre que de « ce qui dans l'âme n'est pas l'âme » (1), et par le fait même se servir du νοῦς, en prendre possession. Quiconque regarde en haut sans faire retour sur soi-même par la pensée, s'appliquant à l'intelligible, devient l'intelligible, à l'égard duquel il joue le rôle de matière : il reçoit une forme en rapport avec ce qu'il voit et n'est plus lui-même qu'en puissance (2) : κἀκεῖνο γίνεται οἷον ὕλην ἑαυτὸν παρασχών, εἰδοποιούμενος δὲ κατὰ τὸ ὁρώμενον καὶ δυνάμει ὢν τότε αὐτός.

Le νοῦς est nôtre quand nous nous en servons (ἡμέτερον μὲν χρωμένων), c'est à dire quand nous pensons comme lui (ὡς ἐκεῖνος ἢ κατ' ἐκεῖνον) (3). Le νοῦς, bien qu'il soit présent à l'âme, lui est étranger quand elle ne le regarde pas (εἰ δὲ μὴ πρὸς αὐτὸν βλέπῃ, καὶ παρὼν ἀλλότριος), de même qu'elle peut posséder les intelligibles sans les avoir à sa disposition (4), quand ils ne sont pas en acte. Pour qu'elle les connaisse, il faut qu'ils soient éclairés, et donc

(1) V. 5. 8. Nous revenons ainsi à notre état primitif : ἕως ἦμεν ἄνω ἐν νοῦ φύσει... νοῦς γὰρ ἦν ὁ νοῶν καὶ περὶ αὐτοῦ λέγων, ἡ δὲ ψυχὴ ἡσυχίαν ἦγε συγχωροῦσα τῷ ἐνεργήματι τοῦ νοῦ. Se tenir coi et par sa tranquillité même se prêter à l'activité du νοῦς, c'est alors toute la fonction de l'âme.

(2) IV. 4. 2 — II. 48 [22].

(3) V. 3. 13 ; cf. III. 6. 2 : Quand l'âme pense, elle possède ce qu'elle voit et elle ne le possède pas (ἔχει ὃ εἶδε καὶ αὖ οὐκ ἔχει). Elle le possède parcequ'elle le connait ; elle ne le possède pas, parcequ'il n'y a rien qui de l'objet vient s'imprimer en elle comme une forme dans la cire.

(4) δυνατὸν γὰρ καὶ ἔχειν καὶ μὴ πρόχειρον ἔχειν (I. 1. 9) Telles les colombes du Théétète.

exposés au principe illuminateur : ἵνα δὲ φωτισθῇ (τὰ ἐνόντα) καὶ τότε γνῷ, δεῖ προσβάλλειν τῷ φωτίζοντι (1).

L'âme était déjà les intelligibles, « mais en plus obscur » ; elle les connait quand elle se souvient, εἰς μνήμην ἐλθοῦσα, quand s'éveillant en quelque sorte ils deviennent clairs, d'obscurs qu'ils étaient, quand ils passent de la puissance à l'acte : τῷ πως ἔχειν αὐτὰ καὶ ὁρᾶν αὐτὰ καὶ εἶναι αὐτὰ ἀμυδρότερον, καὶ γίνεσθαι ἐκ τοῦ ἀμυδροῦ τῷ οἷον ἐγείρεσθαι ἐναργεστέρα, καὶ ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἰέναι (2).

Le texte est intéressant, car il fixe l'équivalence du vocabulaire platonicien et du vocabulaire aristotélicien : réminiscence, réveil, illumination, actuation. La fusion se fait au sein d'un concept d'acte assez vague pour être très compréhensif. Déjà le Timée (3), après avoir affirmé la trichotomie (καθάπερ εἴπομεν πολλάκις, ὅτι τρία τριχῇ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἴδη κατῴκισται), énonçait le principe que chacune de ces « formes d'âmes » est affaiblie par l'inaction et fortifiée par l'exercice τὸ μὲν αὐτῶν ἐν ἀργίᾳ διάγον καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον ἀσθένεστατον ἀνάγκη γίγνεσθαι, τὸ δ'ἐν γυμνασίοις ἐρρωμενέστατον. Ce n'était peut-être qu'une métaphore. La théorie de l'acte et de la puissance, chez Aristote, a plus de rigueur. Plotin, il faut l'avouer, tout en retenant une partie du vocabulaire aristotélicien, est repris par les images platoniciennes et marque un recul vers l'imprécision.

3) Dans ce système, *passer de la puissance à l'acte*, c'est, pour le *terminus ad quem*, sortir de l'ombre à la lumière, c'est réveiller ce qui était assoupi, se souvenir de ce qu'on avait oublié, développer ce qui n'était qu'ébauché, ou plutôt révéler ce qui se trouvait déjà dans l'âme latent (λαν-

(1) I. 2. 4 — I. 54 [16].

(2) IV. 6. 3.

(3) Platon. Timée 89E.

θάνοντα... οὐκ ἐνεργοῦντα... ἀφώτιστα) (1), tandis que le *terminus a quo* disparait et s'efface dans une inaction qui ressemble au sommeil. Philon ne pensait pas autrement. « C'est quand l'intelligence dort, dit-il, que la sensation survient, et inversement à son réveil, elle s'éteint : ὑπνώσαντος νοῦ γίνεται αἴσθησις, καὶ γὰρ ἔμπαλιν ἐγρηγορότος νοῦ σβέννυται. La preuve en est que lorsque nous voulons avoir une pensée nette, nous fuyons dans la solitude, nous fermons les yeux, nous nous détachons des sensations.. ; comme le soleil, l'intelligence, en s'éveillant, obscurcit les sensations, et, en s'endormant, les laisse briller » (2).

Est-ce un progrès ? est-ce un retour ? à vrai dire, ce n'est pas un devenir ni un passage, une marche vers l'autre, puisque de ce mouvement le terme est déjà donné dans l'âme, non comme un modèle dont la perfection l'invite à se compléter, mais comme une chose toute faite, une image plus claire dans une image confuse, le noyau éclatant d'un astre qui s'éteint : en somme on reste sur

(1) I. 2. 4 — I. 54[15].

(2) Philon. *Commentaire allégorique des saintes lois* l. II. VIII. 24-30. texte grec et trad. franç. par Em. Bréhier (Paris 1909) pp. 95-98 ; cf. Philon *Quis rer. div. heres* n. 53 (éd. Wendland p. 60[15]..) ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅταν δ'ἐκεῖνο δύηται, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Quand l'un se couche, l'autre se lève, et un peu plus loin : « notre νοῦς s'en va quand arrive l'Esprit divin ; quand l'Esprit part, notre νοῦς revient. » Cf. Hermès (I. 1 ; XI. 13 ; XIII. 7 : κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις καὶ ἔσται ἡ γένεσις τῆς θεότητος. L'interprétation que Bousset donne du passage cité dans le texte (Leg. alleg. II. 24) est erronée (cf. Bousset Iüdisch-christlichen Schulbetrieb in Alexandria und Rom, p. 51). On ne peut pas dire que, pour Philon, le νοῦς sans la sensibilité n'est rien, ni même que le νοῦς soit complété par la sensibilité. Bousset s'appuie sur le *de cherubim* (58 sqq) ; mais le passage cité prouve seulement que la sensation donne à l'homme « μὴ μόνον τῶν ἀσωμάτων ἀλλὰ καὶ στερεῶν σωμάτων καταλῆψιν »

place, on secoue seulement la cendre. Le changement se fait à vue, avec quelque chose de fantasmagorique.

A parler strictement, on ne doit donc pas dire que l'âme devient le νοῦς ni que le νοῦς devient l'Un. On ne voit même pas comment cela pourrait se faire, puisque c'est en regardant l'Un que le νοῦς cesse d'être tendance pure pour devenir lui-même, et que regardant toujours l'Un, il reste toujours lui-même. Comment pourrait-il devenir l'Un ? — Quand il l'aperçoit, c'est par « une partie de lui-même qui n'est pas νοῦς » (1), par une puissance qui n'est pas νόησις (2), de même que l'âme ne voit le νοῦς que par « la partie d'elle-même qui n'est pas l'âme » (3), donc, en sortant d'elle-même, en se dépassant ; c'est une façon d'exprimer l'extase. Tout l'effort de l'âme dans son introversion va donc à se détruire, pour que le νοῦς « qui la colore » règne seul en elle ; elle fait disparaître tout ce qui n'est pas lui, c'est à dire tout ce qui est elle (4) ; de même tout l'effort du νοῦς doit tendre à s'abolir pour que « reste » seule, fusionnée et coïncidant avec l'Un, la trace de l'Un qu'il porte en soi. Le quiétisme trouve ici sa formule.

(1) V. 5. 8.

(2) VI. 7. 35.

(3) V. 5. 8.

(4) Quand Plotin dit que l'âme est devenue νοῦς (νοῦς γενομένη αὐτὴ θεωρεῖ, οἷον νοωθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γενομένη. V. 7. 35 — II. 468[4] ; cf. VI. 7. 34 — II. 467[23]), il faut donc tenir compte de la manière dont il conçoit le devenir.

Le résultat de la κάθαρσις.

Saint Augustin, faisant l'aveu de ses misères passées (1), déplore le temps où il vivait loin du Père dans « la région de la dissemblance : inveni me longe esse a te in regione dissimilitudinis » (2), dans la terre d'exil où le péché jette les âmes. Est-ce un écho de la parabole évangélique du Prodigue ? Sans doute, mais aussi un souvenir de cette pensée philosophique que les êtres incorporels sont séparés par la différence de leurs natures et non par une distance locale : « Nulla est a Deo alia longinquitas quam ejus dissimilitudo (3) » ; on revient à Dieu en s'efforçant de lui ressembler davantage : « similitudine acceditur ».

La κάθαρσις rétablit cette ressemblance qui rapproche. Elle a comme résultat, non d'identifier avec l'Un, mais de rendre semblable à l'Un, de déblayer de toutes les surcharges, non pas l'Un lui-même comme s'il était sous-jacent, substance unique de tous les êtres, mais la participation de l'Un (4), trace ou reflet qui nous donne avec lui un air de parenté et nous rend capables de l'atteindre « ὥστε ἐναρμόσαι καὶ οἷον ἐφάψασθαι καὶ θιγεῖν ὁμοιότητι καὶ τῇ...

(1) St Augustin. Confess. lib. VII. c. 10 — P. L. 32, 742 ; cf. de praesentia Dei, cap. V. n. 17 : « ab eo longe esse dicuntur qui peccando dissimillimi facti sunt ».

(2) L'expression se trouvait dans Platon (Polit. 273 D) : εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον, et fut reprise par Proclus (Alcib. II. 90) : ἐπὶ τὸν σκεδασμὸν τῆς ζωῆς καὶ τὸν τῆς ἀνομοιότητος πόντον.

(3) Saint Augustin, de civit. Dei, lib. 9, c. 16.

(4) Il faut se rappeler que, suivant IV. 5. 7, tout être, par là qu'il agit, produit un être à sa ressemblance auquel il donne quelque chose de lui-même, ἔχει γὰρ ἕκαστον τῶν ὄντων ἐνέργειαν ἥ ἐστιν ὁμοίωμα αὐτοῦ.

δυνάμει συγγενεῖ τῇ ἀπ' αὐτοῦ (1). Ainsi est dégagée « la vue que tous possèdent, mais dont bien peu font usage (2) ».

Platon déjà avait parlé de « l'œil de l'âme » (3) dont l'acuité pénètre bien au-delà des expériences vulgaires ; après lui, Philon(4) pour qui cette « vue perçante » est un esprit très pur, νοῦς καθαρώτατος (5), que possède seul l'héritier des choses divines (οὐρανίου τε καὶ θείας μοίρας ἐπιλαχών) ; Celse : « Fermez vos sens ; élevez le regard de votre esprit, et vous détournant de la chair, éveillez l'œil de votre âme : c'est la seule manière de voir Dieu » (6). — Et en même temps que Plotin, sans doute sous l'influence des mêmes enseignements, Clément d'Alexandrie (7) donnait à ses auditeurs du Didascalée le même conseil de détourner des choses extérieures ce qu'il appelait « l'œil de la contemplation » (8).

(1) VI. 9. 4 — II. 513[19].

(2) I. 6. 8 — I. 95[6,7].

(3) cf. par exemple Platon, Rép. VII. 519 b.

(4) De somm. I. 146 ; quis rerum div. heres, n. 13, éd. Wendland 15[18] ; de Abrah. 12 M. 15. éd. Cohn 70.

(5) Sur cette « intelligence très pure », cf. Bréhier op. cit. p. 239, 246.

(6) cf. Orig. cont. Celsum VII. 36. Celse ne dit-il pas aussi que l'âme en bon état tend partout à Dieu de qui elle tire son origine : πάντη ἐφίεται τοῦ συγγενοῦς... θεοῦ (cf. Orig. cont. Celsum I. 8) ?

(7) Clément d'Alexandrie. Pedag. l. II. c. I. ; cf. l. I. c. I, 6.

(8) Les livres hermétiques, dans un contexte tumultueux et parmi des détails étranges bien éloignés de la manière plotinienne, sont emportés par le même courant d'idées : Il n'y a qu'un petit nombre d'hommes qui soient capables de connaître Dieu (IV. 2 ; IX, 1) : « aliqui ergo ipsique paucissimi *pura mente* praediti (Ascl. 7. 9 ; cf. Corp. herm. IV. 3 ; XII. 1. 4) ; cette « pura mens » est le νοῦς καθαρός, le lien de parenté qui unit à Dieu : « prope deos accedit qui se *mente qua diis junctus est* divina religione diis junxerit (Ascl. 5 ; cf. Posidonius dans Sext. log. I. 93 ; Cic. leg. I. 24) ; cf. Hermès XI. 20 sqq. : ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι· τὸ γὰρ ὅμοιον διὰ τῶν ὁμοίων. νοητόν συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει,

Les Ennéades appellent d'ordinaire νοῦς καθαρός l'organe ou la faculté capable de saisir l'Un ; νοῦν τοίνυν χρὴ γενόμενον... τούτῳ θεᾶσθαι τὸ ἕν. . καθαρῷ τῷ νῷ τὸ καθαρώτατον θεᾶσθαι καὶ τοῦ νοῦ τῷ πρώτῳ (¹). Pointe extrême de l'esprit, esprit pur, est-ce assez dire ? car le propre de l'esprit est de penser, et l'on est alors au-dessus de la pensée. Selon Plotin, le νοῦς contemple alors l'Un par cette partie de lui-même qui n'est pas le νοῦς : νῦν δὲ ὅτι ἐστὶ νοῦς, οὕτω βλέπει, ὅτε βλέπει, τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ (²), car, s'il a la faculté de penser (τὸ νοεῖν ἀεί), il a aussi celle de ne pas penser (ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν), c'est à dire, non pas de sombrer dans l'hébétement, mais de *voir d'autre manière* (ἄλλα ἄλλως ἐκεῖνον βλέπειν) (³). La contemplation unifiante a lieu quand l'âme a fait évanouir son νοῦς (ἀφανίσασα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν), ou plutôt quand c'est son νοῦς premier qui voit (μᾶλλον δὲ αὐτῆς ὁ νοῦς ὁρᾷ πρῶτος (⁴).

A ce sujet, Plotin rencontra des oppositions. Quand il affirme que le νοῦς καθαρός est en nous, qu'une partie de l'âme reste toujours dans le monde intelligible (⁵), que nous ressemblons à un homme qui aurait les pieds dans l'eau et le reste de la tête hors de l'eau, il a beau en appeler, selon son habitude, à l'autorité de Platon, qui écrivait dans le Phèdre que « l'âme cache sa tête dans le ciel », il sait bien qu'il se sépare de l'opinion com-

πάντος σώματος ἐκπηδήσας καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας, αἰὼν γενοῦ, καὶ νοήσεις τὸν θεόν. Pour penser Dieu (l'atteindre par le νοῦς), il faut *d'abord* lui être semblable, égal (ἴσος), donc croître et grandir συναύξησον).

(¹) VI. 9. 3; cf. V. 3. 14—II. 197[28] ; V. 3. 6 — II. 185[15,17].

(²) V. 5. 8.

(³) VI. 7. 35—II. 469[1].

(⁴) ibid. II. 469[6-9].

(⁵) IV. 8. 8; V. 1. 10.

mune παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων (¹). Mais au fait, pourquoi ne le dirait-on pas ? τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι ; οὐδὲν φήσομεν (²).

Si l'on en juge par les disciples qui se séparaient de lui sur ce point, les opposants (οἱ ἄλλοι) trouvaient dur d'admettre qu'il y ait en nous « quelque chose qui demeure impassible et qui pense toujours » ; et voici le motif qu'apportait Jamblique et qu'approuvait Proclus (³) : quand notre partie suprême est parfaite, l'ensemble de notre être est heureux ; pourquoi ne sommes-nous donc pas dès maintenant complétement heureux, si la plus haute partie de nous-mêmes pense toujours et est toujours unie aux dieux ? (⁴) Plotin avait répondu par avance que le νοῦς καθαρός est nôtre sans qu'on puisse le compter dans les parties de l'âme (ἐν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς), qu'il est nôtre et qu'il n'est pas nôtre (ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον) : il est nôtre quand nous nous en servons. C'est ce qui permet d'en parler tantôt comme de quelque chose qui est au dessus de nous, tantôt comme d'un bien propre que chacun possède tout entier dans la première âme ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ, de dire à la fois qu'il est une partie de nous et celui vers qui nous nous élevons (⁵), que nous sommes νοῦς (⁶), et que nous ne le sommes pas (οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς) (⁷). Nous le sommes, au terme de la purification.

(¹) IV. 8. 8.

(²) V. 3. 3

(³) Cf. Proclus, comm. sur le Timée.

(⁴) Cf. Bouillet, t. II. p. 630. n. 6.

(⁵) I, I. 13 : νοῦ·... μέρος γὰρ οὗτος ἡμῶν καὶ πρὸς τοῦτον ἄνιμεν. I. I. 8. ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν· ἔχομεν δὲ ἢ κοινὸν ἢ ἴδιον ἢ καὶ κοινὸν πάντων, καὶ ἴδον · κοινὸν μέν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἷς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δέ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὅλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ (c'est une expression d'Aristote dans le de anima I. 2 cf. Bouillet. t. I. p. 44. n. 4).

(⁶) V. 2. 2.

(⁷) V. 3. 3.

Une question se pose encore. Libération de l'œil intérieur, rapprochement de Dieu, séparation et ascension, la κάθαρσις est-elle le fait de l'initiative personnelle ou de l'aide d'en-haut ?

Si le νοῦς est à nous quand nous nous en servons, ne devons-nous pas à l'action, à notre action, la possession des êtres supérieurs ? Dieu est notre conquête. Il semble bien que Plotin en faisant appel à la générosité de l'effort individuel la considère comme la condition suffisante de notre élévation (1). On arrive quand on le veut, quand on prend les moyens ; cela est affirmé on ne peut plus clairement : καὶ ἔστι μετ'αὐτοῦ ὅσον δύναται καὶ θέλει (2). Si l'on retombe dans la dualité, pourvu qu'on se maintienne pur, on reste dans le voisinage de Dieu, et, pour le retrouver, il suffit de se tourner à nouveau vers lui, ὥστε αὐτῷ παρεῖναι ἐκείνως (ne faut-il pas lire ἐκεῖνον ?) πάλιν, εἰ πάλιν ἐπ' αὐτὸν στρέφοι.

Et cependant d'autres passages insinuent que l'âme peut seulement se préparer, la contemplation et l'union supposant une lumière qui vient d'en haut, qui éclaire, fortifie, échauffe, élève ; conception qui ne paraîtra pas étrange, si l'on se souvient que, suivant une formule d'Aristote, Plotin enseigne que ce qui est en puissance a besoin, pour passer en acte, de l'influence d'un être déjà en acte, et donc qu'on ne peut point par ses propres forces monter à un degré supérieur ni se grandir soi-même.

Il est certain que dans la vision qui unit à Dieu, *Dieu donne, l'âme reçoit*, elle doit tout écarter pour le recevoir : ἵνα δέξηται μόνη μόνον (3). Le Bien plane pour ainsi dire sur elle la remplissant de ses dons : μακαρίαν διδοὺς αἴσ-

(1) cf. VI. 9. 4.
(2) V. 8. 11. — II. 244 [32].
(3) VI. 7. 34.

θησιν καὶ θεάν, τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας τοῦ θεωμένου, et si elle peut dire : j'ai vu, c'est lorsque soudain elle a reçu une lumière (1) : ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ (2). Cette soudaineté même montre qu'il y a comme un saisissement, une intervention inattendue et imprévisible, et que l'« apparition » n'est pas la conséquence fatale de la préparation du sujet : ἐξαίφνης.., ἐξαίφνης φανέντα (3). Même quand on s'est purifié, il faut attendre qu'il se montre (4), et en paraissant il surprend encore ceux qui l'attendaient : (ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ καταληφθείς) (5), *ils sont envahis*... ils sont possédés.., on les compare aux ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι.

Dans le même sens, Plotin dit que *Dieu meut l'âme* (6) ἐκίνησε πρὸς αὐτό· τὸ δὲ (τὸ νοεῖν) ἐκινήθη τε καὶ εἶδε· L'âme, de soi καὶ παρόντος νοῦ, ἐστι πρὸς αὐτὸν νωθής, ἐπειδὰν δὲ ἥκῃ εἰς αὐτὴν ὥσπερ θερμασία ἐκεῖθεν, ῥώννυταί τε καὶ ἐγείρεται καὶ ὄντως πτεροῦται, et tant qu'il y a moyen de monter, αἴρεται φύσει ἄνω αἰρομένη ὑπὸ τοῦ δόντος τὸν ἔρωτα, elle est tirée par le Bien (7) qui l'échauffe

(1) V. 3. 17.
(2) Saint Augustin croit trouver dans ces expressions l'aveu que l'union à Dieu est une grâce : « Confiteris tamen gratiam, dit-il à Porphyre, quandoquidem ad Deum per virtutem intelligentiae pervenire, paucis dicis esse *concessum*. Non enim dicis : Paucis placuit, vel : pauci voluerunt, sed cum dicis esse concessum, procul dubio Dei gratiam non hominis sufficientiam confiteris. » (Civ. Dei, lib. x. c. 29). Je crois qu'il se méprend.
(3) cf. V. 3. 17 ; V. 5. 7 ; VI. 7. 34 ; VI. 7. 36.
(4) V. 5. 8.
(5) V. 8. 11.
(6) V. 6. 5.
(7) VI. 7. 22 — Sur ce passage dont il force la portée le P. Thomassin fait ce commentaire (Dogmata theologica, t. I. p. 168) : « nec prima mens, quanquam ipsa sit Pulchritudo, amaretur, nisi ad ejus amorem animae rationales a summo Bono attraherentur, quod et Verbum ipsum in carne assumpta confirmavit : nemo venit ad me nisi Pater qui misit

l'éveille, la fortifie, lui donne les ailes de l'amour. Le νοῦς regarde du côté du Beau πρὸς τὸ καλὸν βλέπων, et se tournant vers lui il se donne (ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς) : voilà sa part de préparation. Puis il se redresse, il est comme rempli de vigueur, στὰς δὲ καὶ οἷον πληρωθεὶς μένους : c'est la part de l'Un. Alors — voici l'effet — il voit εἶδε [1].

Peut-être y a-t-il dans quelques-unes de ces expressions des réminiscences de Philon qui, dans le νοῦς κεκαθαρμένος capable d'atteindre Dieu ἀπ' αὐτοῦ αὐτόν, reconnait un don du ciel[2] : « aucune âme n'a été créée capable de voir par elle-même le créateur (ἱκανὴν ἐξ ἑαυτῆς τὸν ποιητὴν ἰδεῖν), mais ayant pensé que ce serait un grand avantage pour la créature, si elle recevait quelque notion (ἔννοιαν) de son créateur, Dieu lui insuffla d'en-haut quelque chose de sa propre divinité, ἄνωθεν ἐνέπνει τῆς ἰδίου θειότητος... Le νοῦς, impatient des limites étroites où le monde enferme sa course incessante, désire aller au-delà et saisir même l'insaisissable nature de Dieu. Or, comment le pourrait-il, s'il n'était une parcelle de cette âme divine et bienheureuse

me, traxerit eum ; trahit autem Pater ad Verbum non aliis vinculis quam charitatis. » Cf Bouillet t. III. p. 453. C'est parler comme un Chrétien, mais non comme Plotin.

(1) V. 5. 8. L'âme a été de même illuminée et fortifiée par le νοῦς ; ἐπεῤῥώσθη.., ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ (V. 3, 3 — II. 180 [20] ; cf. V. 3. 8 — II. 188 [30] ; VI. 4. 14 ; I. 1. 11). C'est alors que nous avons la νόησις, quand notre âme pense et que le νοῦς agit sur nous, ὅταν ψυχὴ νοῇ καὶ ὅταν νοῦς ἐνεργῇ εἰς ἡμᾶς (I. 1. 13) ; VI. 7. 31 : « ἔνθα δὴ εἶδε... καὶ ἐπεῤῥώσθη πλέον τῆς τοῦ ὄντος ζωῆς πληρωθεῖσα, et alors devenue être véritable (καὶ ὄντως ὂν καὶ αὐτὴ γενομένη) elle a la σύνεσιν de l'être : ἐγγὺς οὖσα αἰσθάνεται οὗ πάλαι ζητεῖ. Ainsi fortifiée elle est rapprochée de celui qu'elle cherche, rapprochée non pas localement, mais par la ressemblance, et elle le connait.

(2) cf. Philon Leg. alleg. : III. 33. 31. 13 ; I 37-41 ; quod deterior posteriori insidiari soleat. : n. 24, éd. Cohn pp. 277, 278 ; de nobilit. n. 5 ; de Abrah. n. 79. 80.

εἰ μὴ τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν) ?[1]

Le caractère gratuit de ce don est beaucoup plus fortement marqué que chez Plotin : il vient de Dieu et continue à dépendre de Dieu : on ne peut pas dire qu'il est à nous quand nous le voulons « Si tu cherches Dieu, ὦ διάνοια, sors d'abord de toi-même et de la masse du corps et des opinions de l'intelligence. *Le trouveras-tu ? Ce n'est pas sûr ; car beaucoup ne sont pas arrivés* au but de leurs efforts ; mais de tendre vers le Bien, c'est déjà une jouissance. » [2]

Philon avoue que lui-même ne vint pas à bout avec son ascétisme de réduire au silence le tumulte intérieur [3] : καὶ γὰρ ἐγὼ πολλάκις καταλιπὼν μὲν ἀνθρώπους συγγενεῖς καὶ φίλους καὶ πατρίδα (c'est une réminiscence de l'Ecriture) καὶ εἰς ἐρημίαν ἐλθὼν ἵνα τι τῶν θέας ἀξίων κατανοήσω, οὐδὲν ὤνησα, ἀλλὰ σκορπισθεὶς ὁ νοῦς ἢ πάθει δηχθεὶς ἀνεχώρησεν εἰς τἀναντία. Malgré ses efforts, le νοῦς ne s'est pas libéré de toute « passion » — D'autres fois au contraire, il a connu même au milieu des hommes, la solitude de la pensée, Dieu dispersant lui-même la foule qui encombrait son âme, τὸν ψυχικὸν ὄχλον σκεδάσαντος θεοῦ : c'était le fait d'une motion et d'une conduite divine ὁ κινῶν θεὸς καὶ ἄγων... Malgré quelques analogies verbales, la différence est grande entre les Ennéades et le Commentaire des saintes Lois. L'impuissance radicale de l'homme à s'élever

(1) Philon. Quod deterior potiori insidiari soleat n. 24 ; éd. Cohn, p. 277, 278 (il n'y a pas dans ce texte autant d'embrouillement que dit J. Martin Philon le Juif p. 146). Ce qui est incapable de voir Dieu, c'est l'âme ; mais le νοῦς le peut, parce qu'il est de nature divine. — Le νοῦς, pour Philon, est ce don gracieux reçu par l'âme, parcelle divine, extension de Dieu qui vient jusqu'à elle et la rend capable de ce qu'elle ne pouvait pas auparavant ; cf. de somniis. lib. I. nº 34 : ἐν ἀνθρώπῳ δὲ νοῦς, ἀπόσπασμα θεῖον ὄν (d'après la Genèse 2[7]).

(2) Philon Leg. alleg. l. III. XIII. XIV. XV. 40, 41. 47.

(3) Philon Leg. alleg. l. II. nº 21.

de lui-même jusqu'à Dieu (οὐδὲν ὤνησα), la bienveillante initiative de Dieu qui se fait le guide de l'homme et son collaborateur, Plotin ne connait pas cela (1) ; même quand il parle d'une influence éclairante et fortifiante de l'Un sur l'âme qui contemple, c'est d'une influence qui s'exerce naturellement, nécessairement, si bien qu'il peut encore promettre qu'infailliblement, à qui se prépare, Dieu se montrera.

En fait, ici, Dieu ne donne pas vraiment ; il ne se donne pas ; on pense que ce serait lui attribuer une activité vers le dehors, un penchant incompatible avec sa très simple et transcendante unité. Tout le succès de l'entreprise est entre les mains de l'homme, qui, par ses efforts, est l'artisan de son salut comme de sa perfection : rien n'est plus opposé à la pensée de Plotin que la notion de grâce prévenante (2).

(1) En face des prétentions gnostiques, il s'étonne : σὺ εἶ θεοῦ παῖς... κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ, οὐδὲν πονήσας. Sans efforts !

(2) Sa conception de la justice est froissée à la pensée que des pécheurs puissent réclamer que d'autres se livrent pour les sauver (III. 2. 9). Plotin a-t-il en vue une doctrine chrétienne (cf. Carl Schmidt, Plotins Stellung p. 80...) ? Non, car si les Chrétiens disent que l'homme « devenu méchant » ne peut remonter par ses seules forces, mais a besoin que Dieu le « sauve », en lui rendant son image et sa ressemblance, ils ne disent pas que le pécheur puisse exiger cette bienveillance divine, comme si elle lui était due en justice, dès qu'il a prié ; cela est même tout à fait contraire à l'idée de la grâce. — Plotin a plutôt en vue ici, comme en d'autres passages des Ennéades, une déformation gnostique de la doctrine chrétienne, qui attribuant à la prière une efficacité magique voyait en elle l'infaillible moyen de forcer les dieux (θεούς au pluriel) à quitter leur vie bienheureuse (ἀφέντας τὸν ἑαυτῶν βίον) pour opérer notre salut.

Quant à la conclusion que Carl Schmidt donne à son travail : Plotin habe den litterarischen Kampf der Neuplatoniker gegen das Christentum inauguriert, je n'ai, même après l'avoir lu, aucun motif de la partager. Plotin ne manifeste pas d'intention mauvaise à l'égard du Christianisme en tant que tel : il l'ignore.

Immobile et inerte, « présent à qui peut le toucher, τῷ δυναμένῳ θιγεῖν... παρόν » (1), accaparé par un désir audacieux, Dieu se laisse faire, sans qu'il y ait de sa part aucun appel, aucune réaction ; et s'il comble de joie qui le possède, ce n'est pas en vertu d'une généreuse condescendance qui se communique pour faire des heureux, c'est qu'il est dans la nature des choses qu'il en soit ainsi et qu'une fois uni à celui qui est tout on n'ait plus rien à désirer. Il est le premier principe sans jamais devenir l'Ami ; c'est, comme l'a dit avec finesse le Docteur James Lindsay (2), « un dieu qui est bonté sans amour, a God who is goodness without love ».

(1) VI. 9. 7.

(2) James Lindsay The philosophy of Plotinus dans Archiv für Gesch d. Ph. t. 15 p. 473.

CHAPITRE SIXIÈME

Le Terme du désir

L'union à Dieu par la contemplation

δύσφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἂν ἀπαγγείλειέ τις ὡς ἕτερον οὐκ ἰδὼν ἐκεῖνο, ὅτε ἐθεᾶτο, ἕτερον, ἀλλὰ ἓν πρὸς ἑαυτόν ;

VI. 9. 10 — II. 523 8 [1]

[1] Je change la ponctuation de Volkmann ; sa version : οὐκ ἰδὼν ἐκεῖνο, ὅτε ἐθεᾶτο ἕτερον, me parait être un contre-sens. Il faut comprendre : οὐκ ἰδὼν ἐκεῖνο... ἕτερον ἀλλὰ ἕν, et donc mettre une virgule après ἐθεᾶτο.

Aussi loin qu'on peut remonter vers les origines de la religion hellénique et même de la philosophie, on retrouve des manifestations de ce sentiment essentiellement religieux qu'est le désir de s'unir à Dieu. Plusieurs ouvrages importants (1) en ont relevé les traces, sinon dans cette piété craintive (δεισιδαιμονία), qui, se sentant entourée d'êtres puissants et redoutables, veut avant tout se protéger contre leur malfaisance ou s'approprier leur force par des rites apotropaïques et les procédés de la magie, du moins dans les lustrations qui accompagnaient les sacrifices, et le repas qui les suivait, dans l'abstinence et l'ascétisme de la vie pythagoricienne, dans l'orphisme, dans les mystères d'union d'Eleusis et de Samothrace (2), dans la doctrine ésotérique d'une divinité principe et fin désirée des créatures, les invitant à une ascension qui est un retour ; voire même, sous une forme plus scientifique, dans la philosophie des premiers penseurs, en quête de la substance universelle — un autre nom, panthéiste, de Dieu — principe spontané et terme inévitable de l'évolution du monde.

La recherche de Dieu, écrit Otto Gilbert (3), est le principe que malgré les divergences de leurs conceptions fondamentales, Mélissus et les Eléates aussi bien qu'Anaximandre et les Ioniens gardent comme base de leurs spéculations.

Tendance tenace de l'âme humaine ! Après le dualisme

---

(1) Cf. ROHDE : *Psyche* et *die Religion der Griechen* — GRUPPE : *Griechische Mythologie und Religiongeschichte* — EISLER : *Weltenmantel und Himmelszelt* — GILBERT : *Griechische Religionsphilosophie* — surtout l'excellent travail de DIÈS. *Le Cycle mystique*. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique.

(2) Cf. GRUPPE. *op. cit.* p. 865.

(3) GILBERT, *op. cit.* p. 195.

rationaliste de Platon et d'Aristote, qui chez Platon du moins n'arrive pas à briser l'élan vers une contemplation transcendante, après l'éristique des sophistes qui ébranle la foi en la valeur absolue du travail scientifique et trouble la piété des simples, par un retournement qui semble une revanche de l'esprit religieux, monisme et mysticisme retrouvent la faveur, et de nouveau la croyance « en une divinité origine et fin des existences individuelles » (1) donne comme but à la vie humaine le retour à Dieu par la contemplation.

Ce qu'était cette contemplation pour Plotin, nous allons essayer de le déterminer.

---

(1) Cf. DIÈS, *op. cit.* p. 115 et passim. — La pénétration pacifique de l'Orient eut-elle grande influence sur ce renouveau ? Cf. Cumont : Les religions orientales, p. 62, 84, 117, 122, 152, 192, 214.., 260, 261, 286.

1 Etude du vocabulaire de Plotin.

De l'Un nous ne pouvons avoir ni γνῶσις (1) (la connaissance en général), ni αἴσθησις (la connaissance sensible) (2), ni νόησις (3), ni ἐπιστήμη (4), ni connaissance intellectuelle, ni science ; car il y a dans toutes ces formes du connaître, même les plus élevées, une opposition essentielle, une dualité, un empêchement à l'assimilation parfaite avec le Principe qui est pure simplicité. Pour l'atteindre, il faudra donc un autre mode de voir : ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν (5), « une puissance de ne pas penser, mais de le voir autrement : ἄλλως βλέπειν » (6), autrement que par la pensée, rapprochement ou rencontre (σύνεσις) (7) qui ne se fait pas κατὰ ἐπιστήμην μηδὲ κατὰ νόησιν, mais *par manière de présence*, une présence supérieure à la science, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα (8). Essayons de préciser.

Ce mode de connaître est-il une contemplation ? Oui, Plotin le dit souvent : θεωρία, θέα ἐκείνου. — VI. 9. 4 (II. 513^{4}) ; VI. 9. 7 (II. 518^{14}) ; VI. 9. 10 (II. 522^{24}) ; VI. 9. 11 (II. 524^{26}) ;

---

(1) Nous pouvons cependant en avoir une « gnose », qui est un contact (ἐπαφή). (VI. 7. 36 — II. 469^{21}).

(2) VI. 7. 61.

(3) V. 3. 14 — II. 197^{15}.

(4) VI. 7. 41 ; fin V. 4. 1.

(5) VI. 9. 11. — II. 524^{2}.

(6) VI. 7. 35. — II. 469^{1}.

(7) Il semble préférable de laisser à ce mot son sens le plus général, les sens dérivés : compréhension, conscience, intelligence, ne convenant évidemment pas. Cf. V. 8. 11 — II, 245^{19} : οἷον σύνεσις.

Sur ἐπιστήμη : cf. VI. 9. 4. — II. 512^{28} : λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, πολλὰ δὲ ὁ λόγος ; VI. 9. 10 — II. 522^{25}.

(8) VI. 9. 4 — II. 512^{23}.

I. 6. 7 (I. 93 [27] et 94 [1]); V. 5. 8 (II. 215 [25]); VI. 7. 34 (II. 467 [8])...

Est-ce la contemplation que *Platon* exprime sous la forme consacrée ἡ τοῦ ὄντος θέα, ἡ τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὖσι θέα (1), à laquelle l'esprit s'élève, en s'affinant, peu à peu (2), qui est la vraie nourriture des âmes, tandis qu'on ne trouve dans les autres aliments que l'illusion τροφὴ δοξαστή (3), contemplation dont la jouissance procure un indicible bonheur accessible au seul philosophe (4) ? ou bien est-ce la vision de l'intelligence par elle-même (αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν (5), le contact unifiant de l'intelligence et de l'intelligible qu'elle a reçu en soi, la contemplation des choses divines τὰ θεῖα par ce qu'il y a de plus divin dans l'intelligence, cet état, transitoire dans la vie du sage, mais qui est la vie même de Dieu (ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς ἀεί) (6), dans lequel *Aristote* plaçait le bonheur parfait : καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον (7) ? — Ni l'une ni l'autre, car la contemplation de Platon aboutit à l'être et celle d'Aristote n'est que l'opération d'une intelligence qui, pour entrer en acte, a dû recevoir (8) l'intelligible et s'unir à lui. Or, si Plotin dit (9) que l'âme li-

(1) Platon *Rep.* VII. 532 C.
(2) Platon *Rep.* VII. 525 A.
(3) Platon. *Phèdre*, 248 B.
(4) Platon *Rep.* IX. 582 C.
(5) Aristote. *Eth. Nic.* 1072 b. 20.
(6) Aristote *Eth. Nic.* 1072 b. 25.
(7) Cf. Aristote *Eth. Nic.* K. 1177ª 27. 28. 32... 1178ᵇ 3. 7. 21. 25. 27 : τοῖς μὲν γὰρ θεοῖς ἅπας ὁ βίος μακάριος. τοῖς δ'ἀνθρώποις ἐφ' ὅσον ὁμοίωμά τι τῆς τοιαύτης ἐνεργείας ὑπάρχει. Or cette ἐνέργεια, c'est la contemplation : cf. ibid. 1178 b 22 : ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.
(8) Aristote. *Eth. Nic.* 1072 b, 20 : τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς ἐνεργεῖ δὲ ἔχων.
(9) IV. 8. 4 — II. 148 [7].

bérée de ses liens remonte, lorsqu'elle se souvient, et commence à contempler les êtres (ὅταν ἀρχὴν λάβῃ ἐξ ἀναμνήσεως θεᾶσθαι τὰ ὄντα), s'il connait une contemplation intellectuelle où l'âme comme spiritualisée (οἷον νοωθεῖσα) pense l'intelligible (ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ... θεωρεῖ) (1), ce n'est pas là pour lui l'ascension suprême, pas plus que l'intelligence n'est la suprême réalité ; il y a une « contemplation » qui n'est possible que quand chôment la science et les démonstrations et toute conviction raisonnée et tout procédé discursif (2), une contemplation où s'est effacée la distinction entre le sujet et l'objet, où il ne faut plus parler de θέαμα (VI. 9. 10 ; VI. 9. 11), ni de θεατής (V. 8. 10), ni de conscience, car elle est le fait non d'une intelligence maîtresse de soi, mais d'une intelligence ivre d'amour et hors d'elle-même : καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἡ θέα νοῦ ἔμφρονος, αὕτη δὲ νοῦς ἐρῶν... ἄφρων μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος... ἁπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ (3).

« Contempler » alors, c'est voir ; oui, voir non pas une forme déterminée (4) mais un objet qui n'est pas « autre » que le sujet, c'est le toucher par un contact unifiant (5).

(1) VI. 7. 35 — II. 468 [4].
(2) Ce trait ne suffit pas, car déjà dans le monde intelligible (V. 8. 4) la sagesse, identique à la vie n'est pas fournie par des raisonnements : ἡ δὲ ζωὴ σοφία, σοφία δὲ οὐ πορισθεῖσα λογισμοῖς. La conclusion n'y est pas une conséquence tirée des prémisses ; car il n'y a encore ni conclusion, ni prémisses : ὕστερα γὰρ ταῦτα πάντα καὶ λόγος καί ἀπόδειξις καὶ πίστις. (V. 8. 7).
(3) VI. 7. 35 — II. 468 [26].
(4) cf. V. 5. 6 — II. 213 [31] : μηδὲ τῷ ἀκούοντι δεῖ συνετὸν εἶναι, ἀ'λλ' εἴπερ τινί, τῷ ὁρῶντι· ἀλλ' εἰ τὸ ὁρῶν εἶδος ζητεῖ βλέπειν, οὐδὲ τοῦτο εἴσεται.
(5) cf. V. 3. 17 — II. 202 [11] : καὶ τοῦτο τὸ τέλος ταληθινὸν ψυχῇ ἐφάψασθαι φωτὸς ἐκείνου, καὶ αὐτῷ αὐτὸ θεάσασθαι, — Platon pour exprimer l'acte de l'âme qui atteint l'être véritable parle aussi de contact : ἅψασθαι, ἐφάπτεσθαι. Rep. VI. 490. B. Aristote emploie θιγγά-

Cette contemplation est *un contact*, une touche : le mot revient fréquemment : συναφή (VI. 9. 8 — II. 519 [27]; cf. VI, 9. 4, 7, 8 : συνημμένον) ; ἐπαφή (VI. 7. 36 — II 469 [24] : ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις, εἴτε ἐπαφή, cf. I. 2. 6 — I. 56 [9]) ; ἐφάψασθαι... νοερῶς ἐφάψασθαι (V. 3. 17 — II. 201 [30]... ; VI. 9. 4 — II. 513 [20] ; VI. 9. 9) ; προσάπτεσθαι (οἱ προσαψάμενοι τοῦ τοιούτου VI. 7. 40 — II. 473 [29]) ; θίγειν (VI. 9. 4 — II. 513 [20] ; VI. 9. 7 — II. 517 [27]) ; et ce contact enlève sur le moment (ἐφαψάμενον δέ, ὅτε ἐφάπτεται) la possibilité même d'en parler et de raisonner συλλογίζεσθαι (1).

C'est *une présence* aussi, une union, un commerce, παρουσία (VI. 9. 4 ; cf. VI. 9. 2 ; VI. 7. 34 — II. 467 [3]) ; συνουσία (VI. 9. 7 — II. 518 [14] : ἐκείνῳ συγγενόμενον καὶ ἱκανῶς οἷον ὁμιλήσαντα, cf. VI. 9. 2 ; VI 9. 3) (2), un contact, une union beaucoup plus intimes que l'union de l'intelligence avec l'intelligible : καὶ πλέον ὡς τὸ νοοῦν παρεῖναι ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι καὶ συνάπτειν τῷ συγγένει οὐδενὸς διείργοντος (3).

Plotin a donné lui-même à sa façon une définition de cette expérience du divin, dont il note en quelques traits rapides et sans ordre les différents moments, description génétique plutôt qu'analyse rigoureuse : ἔκστασις καὶ ἅπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ (c'est la leçon donnée par Volkmann)

νων comme synonyme de νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Eth. Nic. 1072 b. 20.

(1) V. 3. 17 — II. 202 [1].

(2) Ces mots ne sont pas des mots réservés. Ils signifient à l'occasion ou le contact en général, comme συναφή (IV. 8. 2 — II. 145 [6]), ou l'union de l'âme avec le particulier qu'elle administre, IV. 8. 4 — II. 147 [28] : διοικεῖ ἐφαπτομένη ἤδη καὶ θεραπεύουσα τὰ ἔξωθεν καὶ παροῦσα καὶ δῦσα αὐτοῦ πολὺ εἰς τὸ εἴσω — Un peu plus loin (II. 148 [11]), on parle des âmes libérées qui peuvent τῷ νῷ συνεῖναι.

(3) VI. 9. 8 — II. 519 [28]. Mr Hugo Koch (Ps. Dionysius Areopagita p. 145) remarque qu'on ne trouve pas chez Plotin les mots θεόω, θέωσις, ἐκθείωσις, fréquemment employés par la littérature hermétique.

καὶ ἔφεσις πρὸς ἁφὴν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογήν, εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται (1).

Ἔκστασις, qui vient en tête, exprime en réalité un résultat : animé par le désir de l'union, on se simplifie, on se donne, on sort de soi. Telle la possession, l'ivresse, la folie, le ravissement (2).

ἅπλωσις est la simplification de l'âme remontant vers ses origines. Sa descente a été une chute dans la variété et la multiplicité de ce monde sensible. Elle est maintenant (la comparaison est de Platon (3)) comme ce Glaucos marin, θαλάττιος Γλαῦκος, méconnaissable sous les coquillages et les algues qui le couvrent. La simplification est purification et séparation : ὁ χωρισμὸς οὐ μόνον τοῦδε τοῦ σώματος, ἀλλὰ καὶ ἅπαντος τοῦ προστεθέντος (4), séparation du corps et de tout ce qui s'est ajouté, car tout cela est

---

(1) VI. 9. II — II. 524 [2-5].

(2) V. 3. I ; VI, 7. 35 ; V. 5. 6, 8, 10 — cf. Philon. *Quis rer. div. heres*, no 14 : il faut que l'âme sorte de soi : σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα... τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ὅνπερ τῶν ἄλλων ὑπεξελήλυθας, ὑπέκστηθι καὶ μετανάσθητι καὶ σεαυτῆς. Dans le même ouvrage (quis rerum div. heres. n. 51, éd. Wendland p. 56 [20]), Philon distingue quatre sortes *d'extases* : ἡ μὲν ἐστι λύττα μανιώδης παράνοιαν ἐμποιοῦσα..., ἡ δὲ σφοδρὰ κατάπληξις..., ἡ δὲ ἠρεμία διανοίας..., ἡ δὲ πασῶν ἀρίστη ἔνθεος κατοκωχή τε καὶ μανία, ᾗ τὸ προφητικὸν γένος χρῆται. L'extase est donc une possession, une folie divine. cf. Fr. M, II. 667 (VI. 257), περὶ ὕπνου : ὁ ὕπνος κατὰ τὸν προφήτην ἔκστασίς ἐστιν, οὐχὶ κατὰ μανίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν αἰσθήσεων ὕφεσιν καὶ τὴν ἀναχώρησιν τοῦ λογισμοῦ. C'est un sommeil qui a lieu quand les sens se sont détendus et que le raisonnement s'est retiré. Elle apporte la paix et le repos de l'esprit (τὴν ἡσυχίαν καὶ ἠρεμίαν τοῦ νοῦ. Sur ἔκστασις, cf. encore Rohde. Psyche II. p. 19 n 2, 3, 5, et ps. Jamblique, de myst. aegypt. 37 (éd. Parthey p. 114. 9).

(3) Platon. *Republ. X*. 6-11.

(4) I. I. 12 — I. 48 [20].

obstacle à l'unité [1] : σαυτῷ καθαρῶς συνεγένου οὐδὲν ἔχων ἐμπόδιον πρὸς τὸ εἶς οὕτω γενέσθαι.

ἐπίδοσις αὑτοῦ [2], — le don, l'abandon de soi, non la perte dans le néant, mais la tradition faite à quelqu'un de plus grand, un don qui enrichit : ἑστήξεται μὲν γὰρ ὁ νοῦς πρὸς τὴν θέαν... ἐκεῖ ἑαυτὸν πᾶς τρέπων καὶ διδούς, στὰς δὲ καὶ οἷον πληρωθεὶς μένους... [3], ὡς ἐπὶ χρῆμα μακαριστὸν εἴσεισιν [4]. En se donnant on se complète [5].

Ἔφεσις πρὸς ἁφήν. Le désir de l'union est l'infatigable ressort qui meut l'âme à toutes les purifications et à tous les dévouements. L'union elle-même est son œuvre ; car [6] à qui veut arriver là, on peut tout au plus montrer la route ; dans cette science divine qui ne s'enseigne pas, il n'y a pour voir que ceux qui ont voulu voir, ἡ δὲ θέα αὐτοῦ ἔργον ἤδη τοῦ ἰδεῖν βεβουλημένου [7].

Ce mode supérieur de connaître Dieu est *à la fois* ἔκστασις *et* στάσις. Il faut tenir compte du sens spécial de ce mot στάσις dans les Ennéades. Sortie de soi, l'âme se trouve en un état supérieur, loin du monde où l'on ne peut trouver qu'un repos éphémère (ἠρεμία),

(1) I. 6. 9.

(2) Sur ce mot et le précédent, j'emprunte quelques explications à H. F. Müller, Plotinische Studien, dans Hermès 49 (1914) pp. 78... Die ἐπίδοσις αὑτοῦ bedeutet nicht « ein Aufgeben seiner selbst » in dem Sinne als ob wir gänzlich passiv, wunsch- und willenlos nur so hindämmerten, sondern ein « Hingeben seiner selbst » an ein Höheres und Höchstes, das wir von ganzem Herzem und mit allen Kräften lieben sollen. — Das ἐπιδιδόναι αὑτόν wird zu einem ἐπιδιδόναι εἰς αὑτόν (ad seipsum profectus, traduit Ficin)... Es ist die ἐπίδοσις εἰς ἐντελέχειαν (cf. Arist. de anima II. 5. 417-b. 7).

(3) V. 5. 8 — II. 215[25].

(4) V. 8. 11 — II. 245[12].

(5) Cette ἐπίδοσις est πλήρωσις. cf. VI. 9. 7.

(6) VI. 9. 4.

(7) II. 513[7].

(8) Cf. VI. 3.27 V 2.7 et 8.

elle se trouve dans la stabilité (στάσις) propre aux êtres véritables qui ne connaissent pas le changement, plus haut encore et comme édifiée et plantée en Dieu ὑπὲρ πᾶν τε ἄλλο νοητὸν ἐμαυτὸν ἱδρύσας μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θείῳ στάσιν... [1]

Quant à la περίνοησις πρὸς ἐφαρμογήν, elle a trait non pas au terme qui est ὑπερνόησις, mais à la route : l'âme déjà élevée au monde intelligible, car elle pense (νόησις), cherche à se purifier encore, à se rendre semblable, à se mettre en harmonie (ἐφαρμογή).

Alors elle peut jeter un coup d'œil dans l'intérieur du sanctuaire : εἴπερ τις τὸ ἐν τῷ ἀδύτῳ θεάσεται.

(1) IV. 8. 1 — II. 142[16]...

II. Les traits distinctifs de cette « contemplation »

Après avoir fait le relevé des termes par lesquels s'exprime la contemplation et fixé autant que possible le sens qu'ils reçoivent dans les Ennéades, essayons d'établir les caractères essentiels de cet extraordinaire état.

Nous ne reviendrons pas sur les préliminaires, la purification, l'assimilation, la part de l'homme, celle de Dieu dans la préparation (1) ; il ne s'agira ici que de la contemplation en acte, de l'union proprement dite. Comment la définir ? Simplification poussée jusqu'à ses dernières limites, par là elle se distingue des autres états, si parfaits qu'on les suppose, même de l'intuition intellectuelle ; car même « devenue νοῦς » et possédant l'intelligible, l'âme retient encore la dualité essentielle à la pensée (2), tandis qu'ici ce qui est contemplé et ce qui contemple ne sont plus en dehors l'un de l'autre ; ce que l'on voit, on le voit non comme un objet extérieur, mais comme quelque chose qui est passé dans le sujet et ne fait qu'un avec lui. Nous l'avons déjà dit, il n'y a plus alors ni θέαμα ni θεατής mais une θέα qui est à la fois l'un et l'autre. Etat d'union qui n'est pourtant pas l'identité absolue avec Dieu, simplication qui, loin d'être un appauvrissement, est un enrichissement et la plénitude du bonheur.

(1) Sur ces questions, voir le précédent chapitre.
(2) VI. 7. 35.
(3) V. 8. 10.

1. La « contemplation » extatique est un certain état d'unité.

ἡ ψυχὴ... μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὖσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ...
VI. 9. 3 — II. 511[4].

Lorsqu'elle voit le Dieu suprême, l'âme est « comme un visiteur qui, d'abord charmé par les splendeurs d'un palais, cesserait de les regarder, dès qu'apparait le maître et concentrerait sur lui toute son attention : à force de le regarder sans détourner les yeux, il en arriverait à ne plus le voir par l'effet d'une contemplation prolongée, mais il confondrait sa propre vision avec l'objet qu'il voit, si bien qu'en lui ce qui était l'objet deviendrait vision et qu'il oublierait tout le reste (1). — Comparaison qui serait juste si ce n'était pas un homme qui s'offrait à la contemplation, mais un Dieu, un Dieu qui non seulement apparaîtrait à la vue, mais qui remplirait l'âme de celui qui contemple (τὴν ψυχὴν ἐμπλήσας).

Ce remarquable passage fait penser à ce que dit un moderne de la contemplation esthétique, « cet effort d'intuition », par lequel l'artiste abaisse la barrière que l'espace interpose entre lui et le modèle, se place à l'intérieur de l'objet, et ressaisit l'intention de la vie (2) — Etat d'immobilité active et d'intime union où l'âme, assimilée à son objet, perd conscience de l'acte par lequel elle se l'appro-

(1) VI. 7. 35 — II. 468[14]. μηκέτι ὅραμα βλέποι τῷ συνεχεῖ τῆς θέας ἀλλὰ τὴν ὄψιν αὑτοῦ συγκεράσαιτο τῷ θεάματι ὥστε ἐν αὐτῷ ἤδη τὸ ὁρατὸν πρότερον ὄψιν γεγονέναι, τῶν δ'ἄλλων πάντων ἐπιλάθοιτο θεαμάτων.
(2) Bergson *Evolution créatrice* p. 192 — cf. Introduction à la métaphysique p. 35.

prie, et, dans le repos de la jouissance, peut croire qu'elle s'est transportée en lui et qu'ils ne font plus qu'un.

Il y a deux manières de voir, dit Plotin (1) : même dans la connaissance sensible, l'œil peut regarder ou bien la forme de l'objet, ou bien « ce par quoi il voit cette forme.., qui n'est pas la forme, qui la fait voir et qui est vue avec elle et en elle ». — Ainsi l'intuition intellectuelle (ἡ τοῦ νοῦ ὄψις) (2), qui voit grâce à une lumière étrangère et porte son attention sur les objets éclairés, ne voit pas aussi bien la lumière qui les éclaire (νεύουσα μέντοι πρὸς τὴν τῶν καταλαμπομένων φύσιν, ἧττον αὐτὸ ὁρᾷ). *La caractéristique du* νοῦς *est qu'il voit des objets éclairés par une lumière qui vient d'ailleurs* (δι' ἄλλου φωτός) : il n'a ni l'indépendance ni la simplicité propres au premier principe. Mais s'il faisait abstraction des objets et regardait ce par quoi il les voit, il verrait la lumière, la source de la lumière (3) ; il ne la verrait pas comme si elle luisait hors de lui (μὴ ὡς ἔξω ὄν). Ici encore les choses se passent comme pour l'œil qui parfois la nuit dans l'obscurité, ou quand les paupières sont fermées, ou quand on les presse de la main, est frappé par une lumière qui jaillit de lui, et voit la lumière qui est en lui (τὸ ἐν αὐτῷ φῶς).

La comparaison produit une impression plutôt fâcheuse ; n'est-ce pas ce qu'on appelle « y voir mille chandelles » ? sensation désagréable qui ne ressemble guère aux délices promis à l'âme contemplative. Aussi bien faut-il surtout en retenir que la lumière vient du dedans, et qu'« alors sans voir on voit, et c'est alors surtout qu'on voit, car on voit la lumière (μάλιστα τότε ὁρᾷ · φῶς γὰρ ὁρᾷ) ; le reste était lumineux, mais n'était pas la lumière » (1). De même, quand le νοῦς se ferme à tout le reste et se recueille dans son intérieur (συναγαγὼν εἰς τὸ εἴσω), il ne voit plus rien sans doute, puisqu'il ne voit aucun objet, et pourtant il contemple la lumière, non pas en dehors d'elle-même, mais en elle-même, la pure lumière apparue soudain (οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς ἀλλ' αὐτὸ καθ'ἑαυτὸ μόνον καθαρὸν ἐφ'ἑαυτοῦ ἐξαιφνῆς φανέν) (2). C'est même le *criterium de la contemplation extatique* (3) : *quand on voit la lumière en elle-même, par elle-même*, αὐτῷ αὐτό... οὐκ ἄλλῳ φωτί, ἀλλ'αὐτῷ δι' οὗ καὶ ὁρᾷ. Δι'οὗ γὰρ ἐφωτίσθη, τοῦτό ἐστιν ὃ δεῖ θεάσασθαι.

Plotin dans un passage assez difficile à saisir analyse minutieusement l'acte de renoncement nécessaire pour arriver à cette unité. Il faut renoncer à voir aucun objet, car voir quelque chose comme un objet, c'est le voir comme extérieur (πᾶν δὲ ὅ τις ὡς θεατὸν βλέπει, ἔξω βλέπει) (4) ; dans la mesure où l'on désire voir cet objet comme différent, on se sépare de lui, on s'oppose à lui, κἀν ἐπιθυμήσῃ ὡς ἕτερον ὂν ἰδεῖν, ἔξω αὐτὸν ποιεῖ (5) ; en le projetant hors de soi, on se projette hors de lui (ἐπὰν... εἰς τὸ ἰδεῖν προφέρῃ τὸ θέαμα, ἑαυτὸν προφέρει (6). N'est-il pas d'ailleurs nécessaire, pour avoir conscience de soi, de se distinguer de ce qu'on connait ? (αἰσθάνεται αὑτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι) (7). Toute connaissance distincte ou de soi ou de l'objet suppose donc une altérité — voilà à quoi il faut renoncer ; et pour échapper à cette altérité qui oppose et sépare, il faut retrancher tout sentiment : à cette condition « on est

(1) V. 3. 7 — II. 214^{3}...
(2) ibid 214^{21}.
(3) V. 5. 7 — II. 214^{25} : εἰ δ'ἀφήσει τὰ ὁρώμενα καὶ δι' οὗ εἶδεν εἰς αὐτὸ βλέπει, φῶς ἂν καὶ φωτὸς ἀρχὴν ἂν βλέποι.

(1) V. 5. 7. — II. 215^{4}.
(2) V. 5. 7 — II. 215^{7}.
(3) V. 3. 17 — II. 202^{12}.
(4) V. 8. 10 — II. 244^{17}.
(5) V. 8. 11 — II. 245^{7}.
(6) Ibid — II. 244^{26}, ^{27}.
(7) Ibid II. 245^{4}.

un » : ἀφεὶς τὴν αἴσθησιν εἰς τοὐπίσω τοῦ ἕτερος εἶναι φόβῳ, εἷς ἐστιν ἐκεῖ (1). Au lieu de projeter l'objet hors de soi, il faut le transporter en soi et le considérer comme ne faisant qu'un avec soi : χρὴ εἰς αὐτὸν ἤδη μεταφέρειν καὶ βλέπειν ὡς ἓν καὶ βλέπειν ὡς αὐτόν (2) ; il faut accepter cette impuissance de se voir où le contemplatif est réduit par l'emprise de Dieu, (ὑπ'ἐκείνου τοῦ θεοῦ... καταληφθείς). S'il laisse de côté toute image, s'il s'unifie au lieu de se diviser, il sera à la fois un et tout avec ce Dieu silencieusement présent (3).

Alors, suivant une expression de Plotin, on cesse d'être voyant pour devenir objet contemplé, γενέσθαι ἀντὶ ὁρῶντος ἤδη θέαμα (4). Peut-on parler encore de vision(ὅρασις) ? Si la « vision » implique nécessairement un objet extérieur ὅρασις τοῦ ἔξω, évidemment il n'y a plus alors de vision, ou bien c'est une vision qui ne fait qu'un avec ce qui est vu, ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ (5). C'est la vision dont Dieu se connait lui-même (ἁπλῆ τις ἐπιβολὴ αὐτῷ πρὸς αὐτόν), (6) une manière de connaître qui échappe à nos concepts, car elle opère dans l'unité (μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὖσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ (7). L'âme connait Dieu parcequ'elle est avec lui, et elle est « unité », parcequ'elle ne fait qu'un avec lui. C'est moins une vision qu'une union (8), une union dans la lumière, le contact de deux êtres transparents,

(1) Ibid. II. 245^{15}.

(2) V. 8. 10 — 11. 244^{20}.

(3) V. 8. 11 — 11. 244^{29} : εἰς ἓν αὐτῷ ἐλθὼν καὶ μηκέτι σχίσας ἓν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ'ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀψοφητὶ παρόντος...

(4) Ibid. II. 245^{12}.

(5) Ibid. II. 245^{17}.

(6) VI. 7. 38.

(7) VI. 9. 3. — II. 511^{4}.

(8) VI. 9. II : ἓν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον ἀλλ' ἡνωμένον.

deux flammes en une même clarté (1) ; c'est voir sans voir et ne pas entendre en entendant (2).

L'unité de la contemplation, telle que nous venons de la décrire, est-elle l'unité de l'Un ? Y-a-t-il absorption ou confusion, identité ? Aux textes de répondre.

a) L'effort de purification tendant à retrancher toutes les dissemblances qui éloignent de Dieu (3), à faire disparaître toutes les différences (ἑτερότης), opère donc enfin une simplification telle que l'âme déjà spiritualisée n'est même plus une « essence » ou un être (οὐσία), elle est réduite à cette trace de l'Un qui constitue sa partie la plus intime et la plus élevée, à cette ressemblance de lui qui est en elle, qui est elle (4). Pure ressemblance de Dieu, mise en présence de Dieu (5), car alors il n'y a plus rien qui les sépare, — en vertu de ce principe que les incorporels ne sont séparés que par leurs différences (ἑτερότητι καὶ διαφορᾷ) et qu'ils sont unis dès qu'ils se ressemblent (6), elle est comme absorbée par l'Un, submergée et perdue dans l'immensité infinie de sa présence.

Quiconque est arrivé là « ne fait plus qu'un avec le divin » (7) ; sorti de lui-même par l'extase, « il n'est plus

(1) V. 6. 1.

(2) νοῦς ... μηδὲν ὁρῶν θεάσεται ... ἔνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἔνδον αὖ ... φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται (V. 5. 7) — ὄψεται ... μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιούτῳ συνέσται ... τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται ... αἰσθήσεται ἁπλοῦν γενόμενον (VI. 9. 10) —εἰσεῖδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδών (VI. 7. 36). On observera que ce langage est celui des mystiques de tous les temps.

(3) VI. 5. 2 ; VI. 7. 35 ; VI. 9. 3, 4, 8.

(4) ἔχει ὁμοίωμα ἐκείνου, αὐτόν (VI. 9. II —II 524^{24}).

(5) « C'est comme une image qui vient se confondre avec son modèle » VI. 9. II.

(6) VI. 9. 8.

(7) L'expression pourrait porter à équivoque ;le contexte l'explique..: τῷ

tout à fait lui-même, si l'on ose ainsi parler, mais comme ravi, il est pour ainsi dire devenu autre » (οὐδ' ὅλως αὐτὸς, εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν, ἀλλ' ὥσπερ ἁρπασθείς (1), οἷον ἄλλος γενόμενος, καὶ οὐκ αὐτός (2). Quelle réserve ! quelle prudence ! οἷον... ὥσπερ... εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν : ces expressions répétées avec une insistance qui trahit une intention, montrent à l'évidence qu'il ne faut serrer de trop près ni ces textes, ni d'autres (3), et que, s'il y a unité (τὰ δύο ἓν γίγνεται) (4), cette unité n'est pas un mélange (bien que les mots le fassent entendre parfois VI. 9. II ; I. 6. 7 : συγκερασθῆναι), ni une fusion, ni une composition, mais le contact de deux substances spirituelles que ne sépare aucune « différence » et qui par là même sont unies (5), unies comme peuvent l'être des substances spirituelles, « aussi parfaitement que possible ».

b) Aussi parfaitement que possible καθ' ὅσον δύναται. L'expression, d'usage fréquent, vaut d'être examinée ; elle apporte une preuve que l'union mystique, dans la pensée de Plotin, n'implique pas l'identité de l'homme et de Dieu.

Toutes choses désirent posséder Dieu tout entier, mais pour chacune la participation se fait καθ'ὅσον δύναται (6). C'est ainsi que l'univers reçoit de l'âme universelle peu de chose sans doute, mais ὅσον δύναται τοῦτο αὐτοῦ φέρειν (7),

θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημενος καὶ ἐν αὐτῷ ἱδρυθείς (IV. 8. I — II 142[14]) ; l'âme ne fait plus qu'un avec Dieu, en ce sens qu'elle est en lui, édifiée sur lui.

(1) VI. 9. II.

(2) VI. 9. 10.

(3) p. e. quand Plotin dit (VI. 9. 9 — II. 522[17]) : « il voit alors qu'il est devenu dieu ou plutôt qu'il est dieu ».

(4) VI, 7. 35.

(5) VI. 9. 10 — II. 523[5] : ἕν ἐστι ὥσπερ κέντρῳ κέντρον συνάψας.

(6) VI. 4 8 — II. 373[5] ; cf. V. 9. 10.

(7) VI. 4. 5.

que chaque être reçoit de l'intelligible ce *qu'il peut en recevoir* (1), et que l'âme unie à un corps communique ses perfections à ce corps, *autant que celui-ci est capable d'y participer* (2). Bref « celui-là est présent à Dieu qui peut lui être présent et il lui est présent *dans la mesure où il le peut* καθ'ὅσον δύναται (3).

Aussi, même quand l'âme est remontée au premier principe, quand elle le « touche » et se retrouve dans l'état où elle était avant de se séparer de lui (4), elle peut le voir « *autant qu'il est dans sa nature d'être vu* » ὡς πέφυκεν ἐκεῖνος θεατὸς εἶναι.

Il faut donc nous détacher et bien tout retrancher, « afin que nous l'embrassions par tout nous-même et qu'il n'y ait en nous aucune partie par laquelle nous ne touchions à Dieu : c'est le moyen de le voir et de nous voir nous-mêmes autant que c'est permis : ὡς ὁρᾶν θέμις (5), car alors nous saisissons le semblable par le semblable

(1) VI. 5. 3.

(2) II. 9. 17 ; cf. IV. 8. 6 — II. 150[19-31].

(3) VI. 4. 11 — II. 376[10] ; cf. VI. 4. 15 ; VI. 5. 3 .. on pourrait facilement multiplier les exemples. On se demandera peut-être d'où vient que les âmes diffèrent entre elles et ne participent pas également à Dieu. Faut-il admettre que créées toutes égales, c'est par l'usage de leur liberté qu'elles se sont différenciées ? Il semble plutôt que dans la pensée de Plotin les âmes sont *par nature* portées ou à la recherche des choses divines, ou à l'amour des apparences sensibles ; n'est-ce pas une sorte de prédestination. ? Platon tenait que les âmes n'ont pas toutes vu, dans leur vie antérieure, le même nombre de Réalités absolues et occupent en conséquence, quand elles descendent dans les corps, un rang plus on moins élevé (cf. Robin. La théorie platonicienne de l'Amour p. 153). Mais la question se pose à nouveau : Pourquoi les âmes n'ont-elles pas vu le même nombre de Réalités absolues ?

(4) Et non : « dans l'état où elle était après avoir communiqué avec lui », comme traduit Bouillet (t. III. p. 545). Plotin fait allusion ici à la préexistence de l'âme (ὅτε ἦλθεν ἀπ' αὐτοῦ VI, 9. 4 — II. 513[22]). L'union à Dieu est un retour.

(5) VI. 9. 9 — II. 522[12].

sans rien laisser des choses divines, *autant qu'une âme peut les posséder* (οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύναται ψυχὴ ἔχειν) (1).

« Autant que possible ». Qu'est-ce à dire ? Suivant une pensée platonicienne reprise par Philon (2), Dieu mesure ses dons à la capacité des créatures, se communiquant plus ou moins selon leurs dispositions.

Mais cette capacité bornée des êtres, cette impossibilité de recevoir tout ce que pourrait donner l'absolue puissance, cette limite qu'ils opposent à son action, n'est-ce pas sous d'autres noms la nécessité qui les enchaîne, les borne, les « finit » ? Ils désirent, ils tendent..., mais il est de leur essence de ne pouvoir épuiser les libéralités de l'Etre infini.. : et cela, pense Plotin, même au moment de la plus intime union, car même alors un écart demeure entre eux, celui que met la transcendance divine.

c) Autre preuve : *il reste toujours dans cette unité une multiplicité virtuelle.*

Il est vrai qu'il n'y a plus alors aucune dualité consciente, aucune distinction assignable οὔτε ὁρᾷ... οὔτε διακρίνει... οὔτε φαντάζεται δύο (3), οὐ γὰρ ἂν διακρίναις ἔτι, ἕως πάρεστι (4). Est-ce à dire qu'il y ait identification complète ? Plotin insinue fort clairement le contraire par les expressions dont il se sert. Que signifieraient συναφή, συνουσία, παρουσία, s'ils n'étaient pas deux ? Ces mots composés de

(1) Il s'agit dans ce texte du σοφὸς ἱερεύς entré dans le sanctuaire ; mais l'initiation aux mystères figure par ses degrés les étapes de l'âme qui s'approche de Dieu (ὥσπερ τις εἰς τὸ εἴσω τοῦ ἀδύτου εἰσδύς). Ici c'est la dernière étape de l'union.

(2) Platon. *Timée* 37d. Philon. *de Abr.* 17. 11, 13 ; de opif. 6 ; cf. Martin. *Philon* pp. 72. 73.

(3) VI. 7. 34 — II. 467 3.

(4) VI. 9. 10 — II. 523 2.

σύν, παρά, que Plotin emploie d'ordinaire, suggèrent qu'une certaine dualité demeure dans l'unité : l'union pourtant est si intime que « celui qui a vu renonce à les distinguer (1).

Ce n'est donc pas confusion, mais impuissance à trouver dans cette perfection de la simplicité, du repos et du silence, les éléments d'une distinction (2). Ils ne sont plus deux, et pourtant, peut-on dire simplement qu'ils soient un ? Ils sont un et deux à la fois, *deux qui ne font qu'un* : affirmation pleine d'audace : ἓν ἄμφω. τολμηρὸς μὲν ὁ λόγος ...(3)

Plotin dit ici ἓν ἄμφω, comme du νοῦς il dit qu'il est ἓν πολλά et même ἓν πάντα (4), la multiplicité dans l'unité ou la synthèse du tout, le Tout qui est en même temps un ; comme de chacune des âmes particulières il dit quelle est ἓν πολλά (5). L'expression ἓν ἄμφω lui parait propre à caractériser nos rapports avec Celui qui ne fait avec nous ni un ni deux, qui n'est pas « le même », mais qui n'est pas non plus tout à fait « l'autre » ; l'Autre qui est nous-même « éminemment », dont rien ne peut absolument nous séparer parce qu'il est notre fond le

(1) οὐκ ἔχων ὅπῃ αὑτὸν στήσας ὁριεῖται, μέχρι τίνος αὐτός ἐστιν, ἀφεὶς περιγράφειν... Cf. VI 5. 7 — II. 390 5-10 : il s'agit du mode d'union qui existe dans le monde intelligible : ἀφεὶς περιγράφειν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἅπαντος αὑτόν.

(2) Cf. VI. 7. 34— II. 466 5. L'âme se trouve alors en présence de celui qu'elle cherchait : elle le voit et ne se voit plus ; ce qu'elle est elle-même, elle n'a pas le loisir d'y faire attention οὔτε σώματος ἔτ αἰσθάνεται, ὅτι ἐστὶν ἐν αὐτῷ, οὔτε ἑαυτὴν ἄλλο τι λέγει,.. αὐτὸ ζητήσασα ἐκείνῳ παρόντι ἀπαντᾷ κἀκεῖνο ἀντ'αὐτῆς βλέπει · τίς δὲ οὖσα βλέπει, οὐδὲ τοῦτο σχολάζει ὁρᾶν,

(3) VI. 9. 10 — II. 523 1 ; cf. VI. 7. 34 — II. 467 1 : μεταξὺ γὰρ οὐδὲν οὐδ'ἔτι δύο, ἀλλ'ἓν ἄμφω.

(4) V. 4. 1.

(5) V. 3. 15—II. 198 15- 25- 30.

plus intime, et avec qui cependant sa transcendance nous empêche de nous confondre.

Résumons. — Au début de l'ascension mystique, l'Un semble s'opposer au moi, car il apparait comme un objet, c'est-à-dire comme autre, aussi longtemps que l'âme voulant se voir elle-même se sépare et se projette hors de lui. La purification s'emploie à faire cesser cette opposition, et lorsqu'elle est parfaite, il semble qu'il n'y ait plus au fond de l'âme qu'un être (et pour Plotin ce n'est même plus « un être ») qui ne se distingue d'elle que parce qu'il la dépasse. Unité toujours passagère en cette vie, et qui peut toujours se rompre en dualité (1). Car si la conscience disparait alors, il est impossible pourtant d'admettre que l'individu soit anéanti. Comment, s'écrie Plotin parlant de la vie dans le monde intelligible, Socrate périrait juste au moment où il arrive à la perfection, ὅταν... γένηται ἐν τῷ ἀρίστῳ (2). Le principe vaut pour les degrés les plus élevés de l'union. L'homme inférieur n'est plus alors lui-même qu'en puissance (**δυνάμει ὢν τότε αὐτός**) (3), c'est vrai, car il n'agit plus (4). Il est absorbé ? soit ; annihilé ? non, mais exalté : plus on monte, plus on gagne : C'est ce que nous allons voir.

(1) V. 8. 11 - II. 244[31], 265[1] ; VI. 9. 11 - II. 524[26] : ἐκπίπτων δὲ τῆς θέας πάλιν ἐγείρας... πάλιν κουφισθήσεται δι'ἀρετῆς ἐπὶ νοῦν ἰὼν καὶ διὰ σοφίας ἐπ' αὐτὸ (VI. 9. 11 - II. 524[26] ; V. 8. 11 - II, 244[31] ; 265[1]). Si le νοῦς ne disparait que pour reparaitre ensuite, c'est que même dans l'union il n'était pas anéanti. Plotin lui reconnait une existence virtuelle, comme à l'âme, qui, même quand elle est devenue νοῦς, subsiste encore, mais se tient coi, ne donnant aucun signe de vie : ἡσυχίαν ἄγει (V, 3. 6). Elle n'a point péri ; mais elle ne fait qu'un avec le νοῦς : οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἕν ἐστι ἄμφω καὶ δύο,, ἓν ἅμα τῷ νοητῷ ταὐτὸν γενομένη(IV. 4. 2- II. 49[19,21])

(2) IV. 3. 5.

(3) IV. 4. 2.

(4) Cf. ch. 5.

2. La « contemplation » est un enrichissement.

αὔξεις τοίνυν σεαυτόν, ἀφεὶς τὰ ἄλλα
VI. 5. 12 — II. 397[27].

Arthur Drews, dans l'ouvrage que nous avons déjà cité (1), étudiant, à propos de l'extase, les conceptions religieuses de Plotin, les oppose à celles des Epicuriens, des Sceptiques, des Stoïciens surtout. Eux aussi, dit-il, ils prêchaient le recueillement de l'âme dans ses profondeurs intimes (2), mais de cette concentration ils attendaient une exaltation de la conscience empirique en opposition au monde extérieur ; aussi « voulant éviter le Scylla de la dépendance à l'égard du monde, tombèrent-ils dans le Charybde de l'égoïsme (Ichsucht), destructeur de toute religion ». A la même thèse du recueillement Plotin, pense Drews, donne au contraire une tournure moniste ; en approfondissant le concept du « moi », il arrive à celui du « même » (vertieft den Begriff des Ich zu dem des Selbst). « Le plus haut degré de l'intériorisation dépasse la conscience et consiste dans le plein anéantissement du moi en faveur de l'Un-Tout, la disparition de toute détermination finie dans l'océan de l'être absolu... Le but auquel doit tendre l'effort humain n'est pas exaltation du moi, mais anéantissement ou divinisation (nicht Verichlichung, sondern Vernichtigung oder Vergottung). »

(1) *Arthur Drews. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Iena 1907 p. 283.

(2) cf. par exemple Marc Aurèle *Pensées* VII. 59 : ἔνδον βλέπε, ἔνδον ἡ πηγὴ τοῦ ἀγαθοῦ.

W. Ralph Inge ([1]) pense de même qu'il faut interpréter l'extase plotinienne dans le sens de la philosophie indienne, comme un effort pour gagner l'infini en se réduisant soi-même et le monde à zéro (to gain infinity by reducing self and the world to zero).

1. Au contraire, loin d'être un effondrement dans le néant, l'union à Dieu est pour Plotin une délivrance : πάντη ἀπήλλακται καὶ μορφῆς νοητῆς, une libération active : ἀποτίθεται πᾶσαν... μορφήν ([2]). L'âme jette du lest pour faire, dans son ascension, le bond définitif : chaque étape de la purification avait été marquée par *un gain* (ἐν δὲ τῇ ἐπιστροφῇ κέρδος τοῦτ' ἔχει) ([3]) ... Ici l'avance consomme la perfection : ἐπὰν δὲ ἐκεῖνον ἴδῃ τὸν θεὸν, πάντα ἤδη ἀφίησιν ([4])·

C'est le progrès ultime qui, bien qu'éphémère en cette vie, lance l'âme au terme. Elle se perd, nous l'avons vu, au point de cesser pour ainsi dire d'être elle-même, au point de renoncer à tout sentiment (ἀφεὶς τὴν αἴσθησιν εἰς τοὐπίσω), mais c'est pour se dépasser, car lorsqu'elle est rentrée en soi et s'est réduite à l'unité, *elle possède tout*, ἔχει πᾶν ; un sacrifice total l'introduit dans la *plénitude*, πλήρωσις ([5]). Il faut qu'on sache cela et que l'on n'hésite pas à se donner à cette vie intérieure de retranchement et de séparation, persuadé qu'on y trouvera ce qui rend heureux : δεῖ.., πίστιν (ἔχοντα) ὡς ἐπὶ χρῆμα μακαριστὸν εἴσεισιν, ἤδη αὐτὸν δοῦναι εἰς τὸ εἴσω.

2. C'est donc une interprétation erronée et sans fondement dans les textes que de voir dans l'état décrit par Plotin un état de pure négativité où la vie à force de se ralentir aurait fini par s'arrêter, où, à force de retranchements, il ne resterait plus rien.

([1]) W. Ralph Inge. *Christian Mysticism*. p. 97.
([2]) VI. 7. 34.
([3]) V, 8. 11 — II. 245[3].
([4]) VI. 7. 35.
([5]) VI. 9. 7.

On a dit que c'était un état d'inconscience. Soit ! mais en ce sens seulement que disparait alors le mode de connaître auquel nous sommes habitués, les infirmités qui lui sont inhérentes étant incompatibles avec cette contemplation supérieure. — C'est de l'inconscience, non par hébétement mais par hyperconscience ([1]). Il n'y a plus trace alors de ce que Plotin appelle la παρακολούθησις, de ce sentiment qui accompagne (ἀκολουθεῖ) l'activité psychique, lorsque, descendue jusque dans la sensibilité, elle s'y est réfléchie et transmise à toutes les parties dont l'homme est composé ; de la conscience telle qu'elle convient à une âme unie à un corps, qui, ne trouvant pas en elle-même sa lumière, la reçoit du monde intelligible, affaiblie et dispersée à cause de la matière qui l'entoure. Mais il n'est nullement nécessaire que l'activité de l'esprit se communique ainsi à l'homme sensible : au contraire, en se communiquant, elle déchoit. Plus on s'élève dans la hiérarchie des êtres, et plus la conscience se concentre et s'épure.

Le νοῦς, pour qui être et penser sont une même chose, a le privilège « de rester toujours avec lui-même », « toujours présent à lui-même » ; et comme dans le monde des intelligibles il ne s'agit évidemment pas de présence locale, que peut être cette présence, sinon la conscience d'être et d'agir ? Il est essentiel au νοῦς de se connaître ; par

([1]) La thèse de l'inconscience a été défendue par Arthur Drews dans son livre cité plus haut. Nous consacrons un appendice à discuter son opinion — On trouvera l'avis contraire exposé avec finesse par Alexis Bertrand de immortalitate pantheistica (III Plotinus) Paris, Germer Baillière 1880 p. 51... « cogitatio et intuitus involvunt conscientiam, sed quum perfectio accedit, excludunt reflexionem » —

là même qu'il pense *(νοεῖ)*, il pense qu'il pense (νοεῖ ὅτι νοεῖ) ([1]).

Le principe suprême, par là qu'il exclut toute multiplicité, n'exclut que les formes inférieures de la conscience, celles qui supposent une réflexion, une rencontre ou une composition. Transparent pour lui-même parce qu'il est absolument simple, il se connait parce qu'il est ; telle une lumière, lumineuse par elle-même et pour elle-même.

« L'intelligible (celui de qui dépend le νοῦς : ἀπὸ τοῦ νοητοῦ νοῦς, donc le Principe suprême) restant en lui-même et n'étant pas indigent comme l'est ce qui voit ou ce qui pense, (je dis que ce qui pense est indigent πρὸς ἐκεῖνο), l'Intelligible n'est pas insensible (οὐκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον), il a le parfait discernement de lui-même (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ) ; or il a la vie en lui et tout en lui. La compréhension qu'il a de lui-même n'est pas différente de lui ; c'est une espèce de conscience consistant dans un repos éternel et une pensée ... qui n'est pas comme celle du νοῦς. » ([2]) La conscience de l'Un n'est pas celle du νοῦς, encore moins celle de l'âme ; on ne peut pourtant pas dire qu'il soit inconscient.

Or le contemplatif élevé à l'union de l'extase, ne faisant qu'un avec le premier Principe, participe au mode supérieur de connaissance qui lui est propre. Ce mode, il est vrai, nous est très obscur en raison de sa perfection ; car le semblable n'est accessible qu'au semblable, et tant que l'âme reste « enfoncée dans le sensible », elle a autant de peine à concevoir une conscience sans multiplicité, qu'une vie sans mouvement, une durée sans succession,

([1]) II. 9. 1.

([2]) V. 4. 2 — II 204[24]... « καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἱονεὶ συναισθήσει οὖσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν — cf. VI. 9. 6—II. 517[7]. On ne peut dire de l'Un ni qu'il connait ni qu'il ignore : ἡ γὰρ ἄγνοια ἑτέρου ὄντος γίνεται, ὅταν θάτερον ἀγνοῇ θάτερον.

l'immutabilité sans l'inertie. Ce sont pourtant les seules catégories qui conviennent aux êtres véritables. « Aussi est-ce lorsque nous connaissons le mieux par l'intelligence (κατὰ νοῦν) que nous croyons ne pas connaître ; nous attendons les impressions des sens, et les sens disent qu'ils n'ont rien vu. Et de fait, ils n'ont rien vu, ils ne peuvent rien voir de pareil. Donc c'est l'homme sensible qui doute, mais c'est l'autre qui a vu (ὁ δὲ ἄλλος ἐστὶν ὁ ἰδών). ([1])

3. *L'âme qui se trouve en cet état est bienheureuse,* car le bonheur τὸ εὐδαιμονεῖν consiste en la possession du vrai bien ἐν τῇ τοῦ ἀληθινοῦ ἀγαθοῦ κτήσει ([2]), et le moyen de s'en emparer est « de regarder vers lui.., de lui devenir semblable, de vivre en conformité avec lui ». Progressant par tous les degrés de la purification et du détachement, « l'âme dépasse dans son ascension tout ce qui n'est pas Dieu, jusqu'à ce que seule elle voie, dans sa vérité, dans sa simplicité, dans sa pureté, celui dont tout dépend, auquel tout aspire, de qui tout tient l'être, la vie, la pensée, car il est le principe de la pensée, de la vie, de l'être. Aussi quand on le voit, quels transports d'amour ! Quels élans, quels désirs de se mêler à lui, quel ravissement, quelle volupté ! Celui qui ne l'a pas encore vu le désire comme le Bien, mais celui qui l'a vu l'admire comme la souveraine Beauté et, rempli à la fois de stupeur et de plaisir ([3]), ressent un saisissement qui n'a rien de douloureux, aime d'un véritable amour, se rit de l'âpre violence des désirs et des autres amours et dédaigne tout ce qui autrefois lui paraissait beau... L'enjeu proposé aux âmes dans leurs

([1]) V. 8, 11 — II. 245[31] à 246[3].

([2]) 1. 4, 6.

([3]) Le bonheur réside donc dans la contemplation ; cf. ARISTOTE *Metaph.* XII. 7. 1072 b. 24 sqq, et 9. 1074 b. 17 sqq. — *Eth. à Nic*, X 8. 1178 b. 8. sqq : la pensée, seule activité indépendante de toutes les influences extérieures, est aussi la seule source de la souveraine félicité.

combats et leurs travaux est d'avoir part à la contemplation sublime, qui rend bienheureux celui qui l'obtient car il jouit d'une vision bienheureuse, et malheureux celui qui en est privé. Oui, le malheureux, ce n'est pas l'homme qui ne possède ni des corps aux belles couleurs, ni la puissance, ni la domination, ni la royauté, mais l'homme qui, eût-il tout le reste, n'a pas ce dont la possession doit faire compter pour rien des royaumes et l'empire de la terre, de la mer, du ciel même, si l'on peut, en abandonnant, et en méprisant tout cela, se tourner vers lui et le voir (1) ».

Le bonheur qu'elle goûte alors, l'âme ne consentirait pour rien au monde à l'échanger, lui offrît-on le ciel même tout entier, persuadée qu'il n'y a rien de plus excellent, rien de meilleur.... Que tout le reste autour d'elle périsse, elle ne demande pas mieux, afin de rester seule avec lui, si grande est alors sa félicité ! (2)

4. *Ce bonheur est-il vraiment sans ombre et sans désir ?*

On le croirait. Quand l'âme est arrivée là, dit Plotin, elle a ce qu'elle désirait, elle est au terme de ses recherches. Et pourtant il laisse entendre ailleurs que la vision de l'Un n'éteint pas le désir (3) ; τοῦτο οὖν εἴ τις ἴδοι, (il s'agit du Bien : τὸ ἀγαθόν... ζωῆς αἴτιον καὶ νοῦ καὶ τοῦ εἶναι), ποίους ἂν ἴσχοι ἔρωτας, ποίους δὲ πόθους, βουλόμενος αὐτῷ συγκερασθῆναι, πῶς δ'ἂν ἐκπλαγείη μεθ'ἡδονῆς ;

Il y a plus. L'union étant l'œuvre du contemplatif, résultat passager d'une action qui peut se relâcher d'autant plus facilement qu'elle est une tension violente, on ne voit pas comment, pouvant toujours se détourner de l'unité vers le multiple, et sachant que son bonheur dépend de

(1) I. 6. 7.
(2) VI, 7. 34 — II. 467[12-29].
(3) I, 6, 7 — I, 93[10].

lui, la peur de le perdre, ou seulement la continuité de l'effort, ne ferait pas brêche à sa sérénité. Et de fait, même alors, dans son attention précautionneuse à ne pas s'éloigner de soi en recherchant un sentiment plus conscient qui romprait l'unité (1) : οἷον σύνεσις καὶ συναίσθησις αὑτοῦ εὐλαβουμένου μὴ τῷ μᾶλλον αἰσθάνεσθαι θέλειν ἑαυτοῦ ἀποστῆναι, il y a une certaine crainte de déchoir, un peu de trouble et d'anxiété ; il y a même une ombre de doute, une appréhension de l'âme, qui, par une persistance opiniâtre de ses anciennes habitudes, ne pense pas avoir ce qu'elle cherche, car elle n'est plus ἕτερον τοῦ νοουμένου, mais ἓν... αὐτῷ (3).

Ici-bas tout s'explique, car l'âme n'est pas encore entièrement séparée du corps ; mais viendra un temps. . ! ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχὲς ἔσται τῆς θεᾶς (2) Alors disparaîtra ce je ne sais quoi d'inquiet, de forcé, de craintif... Et pourtant, alors même je crois qu'il restera encore un désir (πόθος) qui ne sera pourtant pas une souffrance ni une privation, mais une forme de l'amour (ἔρως), un amour possédant son objet, mais καθ' ὅσον δύναται, un objet qui le dépasse.

Une union très intime qui laisse subsister une multiplicité latente, une simplification qui est un enrichissement, une félicité qui n'a pas encore toute la stabilité sereine de la béatitude et où survit un désir.., tel est

(1) V. 8. 11 — II. 245[19]... Il s'agit bien dans ce passage d'un état d'union, le voyant ne faisant qu'un avec ce qui est vu : ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ (Ibid. II. 245[18]).
(2) VI. 9. 3. Faut-il aller plus loin, admettre avec Mr Koch (Ps. Dionysius Areopagita p. 145) que les descriptions de Plotin trahissent une mélancolie un peu sceptique et désenchantée ? Ce serait, pour un indice bien faible et peu significatif (cf. VI. 9. 11), oublier l'enthousiasme lyrique qui célèbre souvent les joies de l'union.
(3) VI. 9. 10 — II. 522[20].

cet état extraordinaire d'une âme qui n'est sortie de soi que pour se retrouver en perfection, et qui tout absorbée dans son principe en reste toujours distincte, comme du Bien infini qui ne se livre jamais tellement qu'il ne laisse encore quelque chose à désirer et qui peut faire le bonheur de tous les êtres parce qu'il n'est accaparé par aucun. C'est l'extase.

Comment Plotin fut-il amené à cette conception ? Nous allons voir que ce fut à la fois et par la logique de son système et par les enseignements de la tradition et par les leçons de sa propre expérience.

III. Métaphysique ou expérience ?

A. Plotin et Philon.

Pour décrire l'union extatique comme il a fait, il eût suffi à Plotin, à défaut d'expérience personnelle, de se souvenir, car sans parler de l'Orient dont on a parfois exagéré et parfois sous-estimé l'influence [1], qui exerçait en tout cas une action assez puissante sur cet ami de la paix et du silence pour le décider à se compromettre dans une aventure guerrière, on rencontrait partout en ce temps-là « des voyants », des « gnostiques » qui n'étaient pas tous des charlatans ; il y avait en particulier à Alexandrie une tradition sérieuse qui n'avait pas encore reçu, semble-t-il, une forme très systématique, mais qui contenait du moins « le germe » [2] et les éléments d'une doctrine mystique, tradition à la fois néo-pythagoricienne et néo-platonicienne dont on pourrait relever les traces dans Apulée, Maxime de Tyr, Plutarque [3].

---

[1] cf. H. F. Müller *Orientalisches bei Plotinos ?* dans Hermès 49 (1914) pp. 70... Cf. Cumont : *Les religions orientales.*

[2] Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria* p. 23 dit à propos de l'extase : Il y avait dans la tradition hellénique « a germ, which only needed fertilisation ».

[3] Apulée (de Deo Socr. 3) décrit la vision des sages qui se sont, autant que possible, séparés du corps, « comme une lumière éblouissante, qui jaillit soudain des ténèbres les plus épaisses et les éclaire un moment. » — cf. Maxime de Tyr (Dissert. 17, 10-11) ; Plutarque (Is. et Osir. 77) « l'intelligible... brille comme un éclair et permet soudain à l'âme de le toucher et de l'apercevoir » ; (de profect. in virtut. 10) : quand on a pénétré, pour ainsi dire, dans l'intérieur de la philosophie et qu'on a vu la grande lumière (φῶς μέγα ἰδών), alors, comme dans les mystères, règne le silence et la stupeur — cf. Lebreton. Les origines du dogme de la Trinité : l'Hellénisme p. 35 sqq.

cet état extraordinaire d'une âme qui n'est sortie de soi que pour se retrouver en perfection, et qui tout absorbée dans son principe en reste toujours distincte, comme du Bien infini qui ne se livre jamais tellement qu'il ne laisse encore quelque chose à désirer et qui peut faire le bonheur de tous les êtres parce qu'il n'est accaparé par aucun.

C'est l'extase.

Comment Plotin fut-il amené à cette conception ? Nous allons voir que ce fut à la fois et par la logique de son système et par les enseignements de la tradition et par les leçons de sa propre expérience.

III. Métaphysique ou expérience ?

A. Plotin et Philon.

Pour décrire l'union extatique comme il a fait, il eût suffi à Plotin, à défaut d'expérience personnelle, de se souvenir, car sans parler de l'Orient dont on a parfois exagéré et parfois sous-estimé l'influence [1], qui exerçait en tout cas une action assez puissante sur cet ami de la paix et du silence pour le décider à se compromettre dans une aventure guerrière, on rencontrait partout en ce temps-là « des voyants », des « gnostiques » qui n'étaient pas tous des charlatans ; il y avait en particulier à Alexandrie une tradition sérieuse qui n'avait pas encore reçu, semble-t-il, une forme très systématique, mais qui contenait du moins « le germe » [2] et les éléments d'une doctrine mystique, tradition à la fois néo-pythagoricienne et néo-platonicienne dont on pourrait relever les traces dans Apulée, Maxime de Tyr, Plutarque [3].

---

(1) cf. H. F. Müller *Orientalisches bei Plotinos ?* dans Hermès 49 (1914) pp. 70... Cf. Cumont : *Les religions orientales.*

(2) Bigg. *The Christian Platonists of Alexandria* p. 23 dit à propos de l'extase : Il y avait dans la tradition hellénique « a germ, which only needed fertilisation ».

(3) Apulée (de Deo Socr. 3) décrit la vision des sages qui se sont, autant que possible, séparés du corps, « comme une lumière éblouissante, qui jaillit soudain des ténèbres les plus épaisses et les éclaire un moment. » — cf. Maxime de Tyr (Dissert. 17, 10-11) ; Plutarque (Is. et Osir. 77) « l'intelligible... brille comme un éclair et permet soudain à l'âme de le toucher et de l'apercevoir » ; (de profect. in virtut. 10) : quand on a pénétré, pour ainsi dire, dans l'intérieur de la philosophie et qu'on a vu la grande lumière (φῶς μέγα ἰδών), alors, comme dans les mystères, règne le silence et la stupeur — cf. Lebreton. Les origines du dogme de la Trinité : l'Hellénisme p. 35 sqq.

De Numenius et d'Ammonius Sakkas il reste vraiment trop peu de chose pour déterminer avec vraisemblance ce que Plotin leur doit ; dans les traités de Philon (1) du moins nous trouvons une pensée dont il est certainement tributaire, sans doute par l'intermédiaire de Numenius.

En effet, de la description que nous venons d'esquisser d'après les Ennéades, plusieurs traits se trouvaient déjà chez Philon et l'on pourrait, sur ce point, ajouter d'importants compléments à la thèse de Mr H. Guyot : les Réminiscences de Philon le Juif chez Plotin (Paris-Alcan 1906). Dans son chapitre 3e sur l'Extase, l'auteur s'en tient trop exclusivement à des similitudes de langage, base bien fragile pour les conclusions qu'il en tire. Que Plotin emploie ἔκστασις comme Philon, qu'est-ce que cela prouve, alors qu'on sait de Philon lui-même que de son temps ce mot était assez employé pour qu'on pût lui donner quatre sens différents (2) ? — Plotin dit comme Philon que l'âme est alors dans l'enthousiasme ἐνθουσιᾷ (de opif. mundi 23 ; quis rerum div. heres. 14 — cf. dans les Ennéades ἐνθουσιάσας : VI. 9. 11), et que l'extase se produit avec soudaineté (repente : quaest in Gen. III. 9 — cf. dans les Ennéades ἐξαίφνης φανέντα : VI. 7. 34). Qu'en conclure ? alors que ces expressions se trouvent déjà dans Platon : ἐνθουσίασμος (Timée 71 E ; Phèdre 253 A ; Ion 535 C : ἐνθουσιάζουσα ; cf. 535 B. ἔξω σαυτοῦ γίγνει) ; ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστόν (Banquet 210 E). Pourquoi parler d'une réminiscence de Philon, s'il suffit d'en appeler à Platon que ses lointains disciples se flattaient de suivre pas à pas.

En pénétrant plus au fond des doctrines, on aperçoit pourtant que la parenté d'idées avec Philon est grande, plus grande encore que ne le montre Mr Guyot : Aux textes

(1) Sur l'extase dans Philon, cf. surtout Em. Brehier. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris. 1908 p. 196...
(2) Quis rer. div. heres n. 51.

qu'il cite : Leg. alleg. I. 16, I. 26, II. 9 ; quis rer. div. heres, 14. 51 ; de opif. mundi 23 ; quaest. et solut. in Gen. III. 9 ; Fr. M. II. 667 (VI. 257) ; II. 669 (VI. 290), il convient d'ajouter : quod deter. potiori insidiari soleat, n. 24 ; de Abrahamo n. 12. 15, 17, 18, 24 ; de vita contemplativa 473 M ; quis rer. div. heres, n 13, 16, 38, 53 ; Leg. alleg. liv. III. n. 9. 13. 15 ; qu. in Gen. III. 9 ; IV. 20.

L'ensemble de ces textes montre que pour Philon déjà l'âme par elle-même ne peut pas voir le Créateur, mais qu'elle en a été rendue capable en recevant une communication de la divinité (1), que cette « semence divine » est le νοῦς καθαρός (2), que ce νοῦς doit, pour se parfaire, se libérer de toute attache sensible, et en fin de compte de lui-même (3), χρὴ γὰρ τὸν μέλλοντα νοῦν ἐξάγεσθαι.. πάντων ὑπεκστῆναι... τὰ τελευταῖα καὶ ἑαυτοῦ — καταλελοιπώς, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αὐτὸς ἑαυτὸν (4) ὁ.. σπουδαῖος... ἑαυτὸν ἀποδιδράσκων ἀναστρέφει πρὸς τὴν τοῦ ἑνὸς ἐπίγνωσιν. (5)

Philon croit donc (c'est un écho des doctrines néopythagoriciennes) qu'au-dessus de la multiplicité des choses sensibles, au-dessus de la Dyade, il existe une monade suprême, l'Un ; il croit que l'âme peut avoir « l'épignose » de l'Un.

La faculté que l'âme a de voir (ἡ ὁρατικὴ διάνοια) voit tantôt trois, tantôt un, remarque-t-il à propos de l'apparition des trois jeunes gens à Abraham (6) ; elle voit trois quand elle n'est pas encore initiée aux grands mystères (μήπω τὰς μεγάλας τελεσθεῖσα τελετάς) ; un, quand elle est pleinement purifiée, qu'elle a dépassé non seulement la multitude

(1) Philon. Quod det. potiori insid. soleat. n. 24 : Cohn 278[1].
(2) Philon. quis rer. div. heres, n°13. — Leg. alleg. liv. III. 13. 31. 33.
(3) Philon. Leg. alleg. III, 13-Cohn. 122[5].
(4) Philon. quis rerum div. heres, n. 14. Cf. Plotin chez qui sont passées et l'expression et la réserve : εἰ οἷόν τε...
(5) Philon. Leg. alleg. liv. III. n. 15. Cohn. 123[21].
(6) Philon. de Abrahamo, n. 24.

des nombres, mais même la dyade voisine de la monade (ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερβᾶσα), pour s'élever à l'Idée sans mélange, sans composition, qui se suffit à elle-même et n'a besoin de rien.

Quand elle a dissipé le brouillard répandu par les choses sensibles, la διάνοια voit le Créateur ; car celui-ci par philanthropie ne s'est pas détourné de l'âme qui venait à lui, mais allant à sa rencontre lui a montré sa nature, autant que cela était possible : καθ'ὅσον οἷον τε ἦν (1) ἰδεῖν τὸν βλέποντα ; aussi ne dit-on pas que le sage a vu Dieu mais que Dieu a été vu par le sage, car il est impossible de saisir l'Etre véritable s'il ne se montre lui-même : μὴ παραφήναντος ἐκείνου ἑαυτὸν καὶ ἐπιδείξαντος (2).

Tant que notre νοῦς, soleil de l'âme, est en son midi et répand ses clartés (οἷα φέγγος εἰς πᾶσαν τὴν ψυχὴν ἀναχέων), nous restons en nous, nous ne sommes pas « saisis » (ἐν ἑαυτοῖς ὄντες, οὐ κατεχόμεθα), mais quand il s'incline vers son couchant.., alors c'est l'extase (ἐπειδὰν δὲ πρὸς δυσμὰς γένηται... ἔκστασις καὶ ἡ ἔνθεος ἐπιπίπτει κατοκωχή τε καὶ μανία). Quand parait la lumière divine, la lumière humaine disparait (ὅταν μὲν γὰρ φῶς τὸ θεῖον ἐπιλάμψῃ, δύεται τὸ ἀνθρώπινον (3)...

Alors s'ouvre vraiment l'œil de l'âme, s'éveillant pour ainsi dire d'un profond sommeil (4) ; alors il voit une lumière (5) et, guidé par cette lumière, le modérateur de ce monde : ὥσπερ ἐκ βαθέος ὕπνου διοίξας τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καὶ καθαρὰν αὐγὴν ἀντὶ σκότους βαθέος βλέπειν ἀρξάμενος,

(1) Cf. Philon *Quod. det. pot. insid. soleat* n. 24 : le νοῦς saisit la nature de Dieu dans la mesure du possible ἣν δύνηται. Cf. Plotin : καθ'ὅσον δύναται.

(2) PHILON. *de Abrah.* n. 17 Cf. PLOTIN. V. 5. 8 -- II. 215[15] : διό, οὐ χρὴ διώκειν, ἀλλ'ἡσυχῇ μένειν ἕως ἂν φανῇ.

(3) Quis rer. div. heres, n. 53 — Wendland 60 [11].

(4) cf. PLOTIN IV. 8. 1 -- II. 143 [10] : πολλάκις ἐγειρόμενος...

(5) PHILON. *de Abrah.* n. 15.

ἠκολούθησε τῷ φέγγει καὶ κατεῖδεν, ὃ μὴ πρότερον ἐθεάσατο, τοῦ κόσμου τινὰ ἡνιόχον. C'est le bonheur suprême (1) : πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι (Fr. M. II. 669 — cf. de Abrah. n. 18) (2).

C'est plus qu'il n'en faut pour parler avec raison d'une influence de Philon sur Plotin, que cette influence se soit exercée directement ou par un intermédiaire, Numénius (3) ou Ammonius Sakkas.

(1) cf. PLOTIN. I. 6. 7.

(2) Suivant M. Bréhier (les Idées phil. et rel. de Philon d'Al. p. 201), Philon tiendrait que Dieu, même dans l'extase, reste à tout jamais incompréhensible, la science de Dieu étant faite d'une expérience intime qui n'est pas une connaissance, mais le sentiment d'une amélioration intérieure (p. 179). La science en effet, dit M. B., est essentiellement compréhension (c'est une idée stoïcienne que Philon fait sienne) : l'objet pénètre en quelque sorte dans l'âme qui le contient et se modèle sur lui pour l'enserrer dans toutes ses parties. Or, l'âme est trop étroite pour contenir Dieu. Aussi l'ἔκστασις de Philon a-t-elle le sens purement négatif de « sortie de soi » (p. 197) — Il me semble au contraire que les textes cités montrent que l' « extase » s'accompagne d'une « épignose » (Leg. alleg. l. III. n. 15), la lumière divine apparaissant quand la lumière humaine disparait (quis rer. div. heres, n. 53), et l'être divin manifestant alors sa nature (de Abrah. n. 17 προϋπαντήσας δὲ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔδειξε (cf. ibid. 15 ; quod. deter... n. 24). Il n'y a pas là compréhension spatiale au sens stoïcien du mot, c'est clair ; Philon ne dit-il pas de Dieu comme dira Plotin : οὐ κατέχεται, mais κατέχει ? Il n'y a pas non plus connaissance exhaustive de l'objet : l'âme pénètre l'être de Dieu καθ' ὅσον οἷόν τε ἦν (de Abr. n. 17) ; mais il y a tout de même une connaissance de Dieu (de Abr. n. 17). S'il est vrai, comme le dit M. Bréhier, que suivant Philon « il faudrait, pour comprendre Dieu, devenir Dieu soi-même », Philon reconnait, je crois, que l'âme a reçu communication de la divinité : le νοῦς καθαρός. Sa tâche est de purifier cet organe divin, et elle pourra, sinon « comprendre » Dieu, du moins le connaître en quelque manière, la faculté de connaitre étant, aussi bien que l'objet, d'un ordre supérieur aux catégories ordinaires.

(3) Mr Guyot dit que Plotin a lu Philon, c'est possible. Je crois qu'il ne le prouve pas. Il cite un texte intéressant de Numénius (ap. Euseb.

La différence pourtant est grande de l'un à l'autre. Tandis que Philon se contente d'affirmer ses idées, qu'il rattache plus ou moins heureusement aux textes de l'Ecriture, Plotin systématise la doctrine de l'extase en la déduisant des principes de sa philosophie (¹). Nous allons le voir.

---

prép. év. XI, 221-2), qui manifeste une parenté évidente avec la doctrine plotinienne. Quant à ce que dit Jamblique du même Numenius (ap. Stob. Ecl. 1. 1066. Meineck I 341[18]), qu'il enseignait « l'union et l'identité indiscernable de l'âme avec ses principes ἕνωσιν... καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχάς », cela rappelle non seulement le texte que cite Mr Guyot (VI. 7. 53), car il est question « d'union » dans bien d'autres passages des Ennéades, mais IV. 8. 1 – II. 142[14] : τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημένος, et surtout I. 2. 5 — I. 54[26] où Plotin cherche jusqu'où conduit la purification qui enlève les « différences » : οὕτω γὰρ καὶ ἡ ὁμοίωσις τίνι φανερά, καὶ ἡ ταυτότης τίνι θεῷ.

(¹) Der eine beweist, dit *Zeller* (die Philosophie der Griechen III² 3e éd. p. 423), der andere behauptet ; jener gibt dialektische Erörterungen, dieser allegorische Schrifterklärung.

B. La doctrine de l'extase et les principes de la philosophie plotinienne.

1. Plusieurs, parmi les critiques de Plotin, font deux part dans son système : d'un côté, ses idées philosophiques, de l'autre, sa conception de l'extase ... Ceci ne sort pas de cela.

C'est au fond l'opinion d'Edouard Zeller, qui, tout en soutenant contre Vacherot (¹) que le système néoplatonicien ne vient pas d'Orient, mais est un produit bien grec (die Meinung dass es einen wesentlich orientalischen Charakter trage, scheint jedenfalls unrichtig, cf. die Phil. der Griech. III² 3e éd p. 436, 437, et plus loin, p 446 : als die wahren Stammväter des Neuplatonismus haben wir nur die griechischen Philosophen zu betrachten), affirme cependant ailleurs (p. 611) que la théorie de l'extase mystique est en opposition avec la tradition classique (steht ... mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens im Widerspruch, und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise) — Conséquence : S'il est vrai que tout le système est en continuité avec la tradition hellénique et que la théorie de l'extase contredit cette même tradition, évidemment c'est que cette théorie n'est pas d'accord avec le reste du système.

W. Ralph Inge (²) affirme qu'elle n'est qu'une ajoute subreptice, introduite en dépit des principes par une influence étrangère, l'influence de « la philosophie orientale du type indien », et il apporte en preuve le texte

---

(¹) Vacherot. *Histoire de l'Ecole d'Alexandrie* III. 250.
(²) W. Ralph Inge. *Christian Mysticism.* Methuen London 1899. p. 97

II. 9. 9 : τὸ δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστιν ἔξω νοῦ πεσεῖν, qu'il comprend ainsi : vouloir s'élever au dessus de la raison, c'est en choir ; doctrine de bon sens, de sage bon sens attentif à ne pas perdre pied, ennemi des aventures, car qui veut faire l'ange fait la bête.

Le sens de ce texte est plus nuancé : Plotin, s'adressant aux Gnostiques auxquels il reproche leurs ambitions démesurées et la rusticité grossière de leur exclusivisme (¹), leur rappelle qu'il y a des limites à l'élévation possible des âmes ; elles ne s'élèvent qu'en passant par le νοῦς, non pas en se laissant emporter comme dans un vain songe par je ne sais quelles rêveries, ὥσπερ ὀνείρασιν. Il est possible à l'homme de devenir dieu (θεῷ γενέσθαι), mais seulement sous la conduite de l'esprit εἰς ὅσον νοῦς ἄγει. Vouloir s'en passer, le mépriser, c'est en déchoir.

Il n'y a donc pas contradiction entre ce passage et la doctrine cent fois affirmée que le mouvement de l'âme la porte au delà du monde intelligible, (²) car pour s'élever au dessus du νοῦς, encore faut-il passer par le νοῦς,

2. Reste une difficulté d'ordre plus général : peut-on parler d'accord entre le « mysticisme » et la raison ? Il en est qui le nient et la conséquence en suit que l'extase ne peut d'aucune manière s'intégrer dans un système philosophique.

Le mysticisme n'a pas bonne réputation. On croit lui montrer beaucoup d'indulgence, quand on a concédé que, bien qu'étranger à l'esprit scientifique, « il ne lui est pourtant pas aussi foncièrement hostile qu'il pourrait paraître au premier abord ». — « Il en est du mysticisme, écrit

(¹) II. 9. 9 — I. 197 ⁶ : σεμνύνειν δεῖ εἰς μέτρον μετὰ οὐκ ἀγροικίας ἐπὶ τοσοῦτον ἰόντα, ἐφ' ὅσον ἡ φύσις δύναται ἡμῶν ἀνιέναι, τοῖς δ'ἄλλοις νομίζειν εἶναι χώραν παρὰ τῷ θεῷ.

(²) cf. par exemple V. 5. 6 : ὁ θεάσασθαι θέλων τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφεὶς θεάσεται.

Gomperz (¹), comme de la guerre. De tous deux on peut dire autant de mal que l'on veut, mais tous deux ont souvent délivré les hommes d'autres et de bien pires maux qu'eux-mêmes. Le mysticisme est le grand spécifique contre le desséchement du cœur et l'ossification de l'esprit ».

De fait, on en peut dire tout le mal qu'on veut, quand on le considère comme une intrusion injustifiable du sentiment, une entreprise des puissances inférieures sur les droits imprescriptibles de la raison (²). La « gnose » alors s'oppose à la philosophie (³), comme si de la pensée à l'expérience mystique on ne pouvait passer que par une abdication de l'intelligence et non point par une libération, par une élévation qui la met sans doute très au-dessus des conditions ordinaires de son exercice, mais n'est pas contraire cependant au vœu de sa nature.

Au fond de ces scandales il y a la persuasion qu'entre le monde sensible et le monde transcendant se creuse un abîme infranchissable, un océan pour lequel nous n'avons « ni barque ni voile », et qu'il n'y a pour s'aventurer dans ce pays de l'inconnaissable que les puissances d'illusion et de rêve enfantées par une imagination maladive.

Telle n'est pas la pensée de Plotin : on a vu qu'il ne voulait pas de ces fossés à l'intérieur du réel (οὐκ ἀποτετμήμεθα) ; malgré les exagérations de sa thèse sur la simplicité absolue et la transcendance de l'Un, il admet pourtant que le désir de s'unir à lui n'est pas chimérique, parce qu'il a malgré

(¹) Les penseurs de la Grèce, trad. Reymond, t. II. p. 704. Mr Picavet a fait justice de ces accusations dans son Essai de classification des Mystiques. Voir la Revue philosophique, juillet 1912.

(²) cf. Barthélémy St Hilaire. *De l'Ecole d'Alexandrie.* Rapport à l'Académie des sciences mor. et pol. Paris Ladrange 1845. pp. XXVIII, XXXIX.

(³) cf. Reitzenstein. *Die Mysterienreligionen* p. 146.

tout avec les êtres qui viennent de lui, une ressemblance, un trait de parenté, qui est un trait d'union. Le moyen de l'atteindre n'est pas inférieur mais supérieur à la pensée, dans sa ligne, mais au-delà, sans les infirmités qui lui sont essentielles (οἷον ὑπερνόησις) ; attitude extrêmement concentrée et simplifiée où toutes les autres relations sont absorbées dans les relations de l'âme avec Dieu, où l'âme elle-même semble perdue en Dieu ; qui, loin de la faire descendre des hauteurs de l'intelligence, satisfait au contraire sa tendance à l'unité, en la réduisant en quelque sorte à ce νοῦς καθαρός qui est ce qu'il y a en elle de plus intellectuel.

N'y aurait-il pas lieu de distinguer à ce sujet deux états fort différents qu'il est injuste de confondre sous un vocable ? — On pourrait parler peut-être de « mystique » et de « mysticisme ». Dans leurs préliminaires et dans leurs conséquences ils se ressemblent, comportant l'un et l'autre une recherche instante de Dieu, le désir de s'unir étroitement à lui, la persuasion que cette union dès cette vie est possible ; mais leur essence diffère. Le mysticisme restant toujours en dépendance du sentiment, et par là exposé à toutes les déformations, à tous les excès, mérite dans une large mesure la sévérité qu'on lui témoigne. Au contraire la mystique se présente volontairement pauvre et dépouillée de cette sentimentalité suspecte ; union à Dieu d'un esprit très purifié, ellle est à l'abri des excitations malsaines ; et si, dans le temps qui suit l'union, certains phénomènes se produisent dans l'organisme, le mystique, loin d'y attacher aucune importance, les tient pour une impuissance humiliante à se libérer définitivement du sensible.

L'extase ou contemplation, selon Plotin, étant un état d'union spirituelle avec l'Un, ne peut pas être considérée comme l'effet d'une imagination exaltée ; elle est dans le prolongement de la métaphysique, le terme qu'atteint l'activité de l'âme, quand elle parvient, pour ainsi dire, au bout d'elle-même, se perdant dans son propre exercice et pour un instant se haussant jusqu'à l'intuition.

3. En fait, pour déterminer les conditions et les caractères de l'union extatique, Plotin n'a guère recours aux données de l'expérience, il les déduit au contraire comme des conclusions ([1]) ; on peut le prouver facilement, d'abord en ce qui concerne les conditions de l'extase.

Au sommet des choses, il doit y avoir une unité, l'Un absolu : δεῖ ([2]).

Nécessairement, l'âme tend vers lui, elle l'aime, car étant son principe il est aussi sa fin : ἐξ ἐκείνου... ἐρᾷ αὐτοῦ ἐξ ἀνάγκης ([3]).

Pour s'unir à lui, elle doit lui ressembler : ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ – donc ne plus avoir ni mouvement, ni vie, ni pensée : διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μηδ' ἐκεῖνο · οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μηδὲ ζῇ ἐκεῖνο... οὐδὲ νοῦς, ὅτι μηδὲ νοεῖ ([4]).

Puisque (ἐπεί) celui qu'elle cherche est un, il faut (δεῖ) qu'elle devienne un, ἕν ἐκ πόλλων γενέσθαι. Il faut (χρή) qu'elle devienne νοῦς, et par le νοῦς καθαρός contemple τὸ καθαρώτατον. Χρὴ οὕτω ποιεῖν τὸν μέλλοντα περὶ τὸ ἓν φιλοσοφήσειν ([5]).

([1]) cf. Fuller. *The Problem of Evil in Plotinus.* Cambridge 1912 p. 44, 45 « Plotinus is one of the great mystics of all times. But his is also one of the great intellects ». — « He puts his mysticism to metaphysical and rational test and forces it upon us as a logical conclusion ». — Cf. Caird. *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* t. II p. 210. « Plotin est le mystique par excellence . . . And what makes his mysticism more important is that he presents it as the ultimate result of the whole development of Greek philosophy ».

([2]) cf. ch. 1 p. 17.

([3]) VI. 9. 9 — II. 521[14].

([4]) VI. 7. 35 — II. 469[15-18].

([5]) VI. 9. 3.

Elle doit donc abandonner tout le reste (1). De même qu'il faut (δεῖ) que la matière soit ἄποιον πάντων pour pouvoir recevoir les τύποι de toutes choses, ainsi et à plus forte raison faut-il que l'âme soit sans forme (ἀνείδεος) pour que rien ne l'empêche d'être remplie et illuminée par la première nature... S'il en est ainsi (εἰ τοῦτο), il faut (δεῖ) qu'elle laisse là tout ce qui est extérieur, rentre en soi et en arrive à tout ignorer, à s'ignorer elle-même, quand elle jouit de la compagnie de l'Un.

Il faut qu'elle ne soit plus que lui seul : δεῖ τοῦτο γενέσθαι μόνον (2).

Voilà les conditions. Peuvent-elles être remplies ? oui, car l'âme possède (ἐνεῖναι δεῖ) cette trace de l'Un, cette ressemblance qui la rapproche et par laquelle elle peut s'unir à lui. Cela encore, nous l'avons vu, Plotin le tient de sa philosophie, de la théorie de l'action qui veut que tout effet reste, en certaine manière, dans sa cause, possédant quelque chose d'elle comme un souvenir de ses origines et le principe d'une ascension à un état plus parfait.

Donc, puisque (ἐπειδή : encore un raisonnement) puisque les âmes sont intelligibles et que Lui est au-dessus de l'intelligence, il faut croire (οἰητέον) qu'avec lui l'union (συναφή) s'opère par d'autres puissances qu'entre l'intelligence et l'intelligible ; et puisque les incorporels sont présents dès qu'ils n'offrent plus de « différence », il suit qu'il est présent, lui, toujours, et nous, dès que nous n'avons plus de « différence » : ἐκεῖνο μὲν οὖν, μὴ ἔχον ἑτερότητα, ἀεὶ πάρεστιν, ἡμεῖς δέ, ὅταν μὴ ἔχωμεν (3).

Même quand il décrit « l'apparition » de Dieu, Plotin se garde de perdre le contact avec la philosophie, qu'il invoque contre les objections qu'on pourrait soulever. Dieu

(1) VI. 9. 7.
(2) VI. 9. 9.
(3) VI. 9. 8 — II. 520[2].

parait et ne parait pas... il vient comme ne venant pas. Est-ce étonnant ? Non, le contraire serait étonnant, car *il est impossible qu'il en soit autrement* (1).

Pour garantir le fait, on en appelle à la nécessité : il *doit* en être ainsi, car étant partout et n'étant nulle part, Dieu ne peut pas « venir ». — C'est encore affaire de déduction.

(1) V. 5. 8 — II. 216[10] : τῷ δὲ γνόντι, τὸ ἐναντίον εἴπερ ἦν θαυμάσαι· μᾶλλον δὲ οὐδὲ δυνατόν.

C. L'expérience

Faut-il conclure de ce qui précède que la mystique de Plotin n'est que métaphysique et tradition et que l'extase ne fut pour lui qu'une déduction ou un souvenir de lectures ? Les documents nous disent qu'il la considérait aussi comme une expérience.

Selon Porphyre, il arriva quatre fois à son Maître, pendant le temps qu'il vécut avec lui de se hausser jusqu'à l'union avec Dieu ; τὸ ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. Plotin lui-même fait entendre à plusieurs reprises qu'il a « vu », et nous n'avons pas de raison de croire qu'il veuille nous tromper. Dirons-nous que c'était un névropathe dont l'imagination exaltée se remplissait de rêves fantastiques (¹) ? Ce n'est pas l'impression que laisse la lecture des Ennéades, où l'on ne trouve pas trace des fanstasmagories gnostiques, des générations indéfinies d'éons, de l'escalier à sept portails, du huitième ciel.. (²) On peut

(¹) Brucker va jusqu'à dire dans son Historia philosophiae (Lipsiae 1766) t. I. p. 230 : « Ecstasin quidem haud semel passum esse facile credimus et vidisse se Deum summum nulla imagine conspicuum. . . Naturale enim hoc est hominibus atra bile ad furorem et deliria laborantibus corpusque inedia et vigiliis extenuantibus. . . » Je ne veux pas faire fond non plus sur le témoignage de Suidas écrivant de notre philosophe : « Sa constitution fut affaiblie par l'effet de la maladie sacrée » Suidas ayant trouvé moyen, dans les quelques lignes qu'il consacre à Plotin, de se fourvoyer plusieurs fois (cf. BOUILLET t. 1 p. 317), on peut croire qu'ici encore il parle par à peu près et prend pour de l'épilepsie ce que Porphyre appelle extase.

(²) cf. ORIGÈNE : *cont. Cels* VI. 22 ; BIGG ; *The Christian Platonists of Alexandria* p. 239 ; REITZENSTEIN : *Poimandres* p. 10. « Plotin et Proclus, a-t-on écrit, ont vécu dans la fermentation de rêves religieux la plus étrange de l'histoire et avaient recherché les séductions dange-

remarquer seulement qu'il était malade, ayant l'estomac délabré, et mangeait fort peu : ce sont là, disent les médecins, pour certains tempéraments, des dispositions favorables aux visions hallucinatoires, une émotion violente ou une attention excessive pouvant plus facilement faire défaillir un organisme débile — Mais ses « visions », nous avons insisté sur la description qu'il en donne, ne sont pas des défaillances. Que faut-il donc en penser ? Suivant la méthode que nous nous sommes imposée, examinons les passages où il invoque une expérience personnelle.

Les textes.

1. IV. 8. 1. Dans une phrase obscure et embarrassée, Plotin en appelle à l'expérience, à une expérience fréquente (πολλάκις), pour établir que l'homme peut s'unir avec la divinité.

« Quand je me réveille à moi-même (¹), sortant de ce qui n'est pas moi pour rentrer en moi, et que je vois une beauté merveilleuse, convaincu qu'alors surtout je participe à une nature supérieure, vivant d'une vie excellente, devenu une même chose avec la divinité (καὶ τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημένος), édifié en elle et exerçant une activité qui m'élève au-dessus de tout intelligible, lorsqu'après ce repos dans la divinité, je descends du νοῦς au raisonnement, alors je ne sais comment je puis descendre, ni com-

reuses de la théurgie. » On voit là l'explication de leur mysticisme. (Em. GEBHARDT, *l'Italie mystique*, p. 297). Non, si Plotin a vécu au milieu de cette fermentation malsaine, son originalité, son mérite est d'avoir su se garder de la contagion morbide à laquelle succombèrent plusieurs de ses disciples.

(¹) Le Corpus hermeticum (X. 4) renverse le sens de la métaphore : οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θέας κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν, la contemplation est le sommeil du corps.

ment mon âme peut se trouver à l'intérieur du corps, étant en elle-même ce qu'elle m'est apparue, bien qu'elle soit dans un corps. »

Description surchargée qui apprend peu de choses en somme. L'extase est un réveil : cela est dans Philon. On voit alors une beauté merveilleuse : l'expression est de Platon (1) et l'on ne peut guère en concevoir de plus vague. On a la conviction qu'on est en Dieu et qu'on ne fait qu'un avec lui : n'est-ce pas déjà une interprétation, possible seulement après l'extase, quand l'âme est revenue à elle ?

2) VI. 9. 9 — II. 521^{26}, 522^{14} : « L'âme retournée près de son père se trouve bien (εὐ παθεῖ). Qui n'en a pas fait l'expérience (οἷς μὲν ἄγνωστόν ἐστι τὸ πάθημα τοῦτο) peut s'en faire une idée par les amours d'ici-bas, si caduques, si trompeuses pourtant. Mais là-haut est le véritable aimé qu'il est possible de posséder vraiment dans une union véritable, car il n'est pas enveloppé de chairs au dehors. *Quiconque a vu, comprend ce que je dis* (ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ὃ λέγω), et que l'âme a une autre vie quand elle s'avance vers lui ; quand elle s'est avancée, elle participe à lui, elle connait la présence du chorège de la vraie vie, elle n'a plus besoin de rien... Il est alors possible de voir et lui et soi-même, dans la mesure où c'est permis (ὡς ὁρᾶν θέμις) ; on se voit soi-même illuminé, plein de lumière intelligible, ou plutôt pure lumière (φῶς), lumière subtile, légère..., on voit qu'on est devenu Dieu, ou plutôt qu'on est Dieu ».

C'est sur l'intimité de l'union que parait invoqué ici le témoignage de « celui qui a vu », une union qui rend heureux, union véritable, profonde ; le corps était un obstacle.

3) I. 6. 7 — I. 92^{30} : εἴ τις οὖν εἶδεν αὐτὸ (il s'agit du

(1) Platon, Banquet 210 E.

Bien), οἶδεν ὃ λέγω ὅπως καλόν. Celui qui l'a vu me comprend et sait combien il est beau.

4) VI. 7. 39 — II. 473^{28} : καὶ ὅτι μὲν μὴ δεῖ νόησιν περὶ αὐτὸν εἶναι, εἰδεῖεν ἂν οἱ προσαψάμενοι τοῦ τοιούτου : qu'il n'est pas objet de « pensée », ceux-là le savent sans doute qui se sont unis à lui. C'est confirmer par le témoignage de l'expérience cette vérité dont la nécessité est établie ailleurs par voie de raisonnement, qu'on n'atteint pas le Premier Principe par une opération de l'intelligence mais plutôt par une sorte de contact (προσαψάμενοι).

5) VI. 8. 19 — II. 504^{12}... Personne n'oserait, après l'avoir vu, en parler : οὐδ' ἂν τολμήσειέ τις ἰδών. Quand on a bondi pour ainsi dire jusqu'à lui (αἴξας), on ne peut pas dire où il est, car il apparait devant les yeux de l'âme, de quelque côté qu'elle regarde, à moins que regardant ailleurs elle ne s'occupe plus de Dieu.

En somme, affirmation d'une vision incompréhensible et d'un immense bonheur ; sur ce qu'on voit alors, Plotin ne s'explique guère. Une lumière, une beauté merveilleuse... c'est tout. Quand il en dit davantage, loin de nous éclairer, il fait surgir de nouveaux problèmes.

« Celui qui a vu, qu'il soit resté distinct de son objet ou qu'il se soit identifié avec lui (1), qu'annonce-t-il ? Qu'il a vu un dieu mettre au monde un enfant (τόκον) plein de beauté, engendrer toutes choses en lui-même, et garder en soi sans douleur sa progéniture ». (2)

(1) Il y a des degrés dans l'intimité de l'union.

(2) V. 8. 12. Ailleurs (V. 1. 2 — II. 163^{4}), Plotin invite à contempler (σκοπείσθω... νοείτω), dans la pureté et le calme absolu, la grande Ame universelle, « l'Ame qui de tous côtés s'épand pour ainsi dire sur le monde et se déverse et le pénètre et l'illumine, comme le soleil éclaire de ses rayons et dore un nuage sombre. »

Curieuse « vision », dont le symbolisme est transparent. Ce dieu, explique le contexte, est Kronos qui selon la légende avait dévoré ses enfants. Ainsi le νοῦς enferme et garde en soi tous les intelligibles. — Seul entre les fils de Kronos, Zeus s'était manifesté au dehors, témoignant de la beauté de son père et de ses frères plus beaux que lui : Ainsi l'Ame, audacieusement descendue dans ce monde sensible, lui communique un reflet du monde supérieur. Où Plotin a-t-il « *vu* » tout cela ?

Une conjecture très vraisemblable est qu'il se souvient des mystères où l'on mettait en scène devant les initiés, comme un spectacle riche en enseignements, certaines traditions mythologiques. Avec le rapt de Coré, ses aventures et celles de Déméter (1) — c'est le thème le plus connu —, peut-être jouait-on la légende de Kronos, en faisant valoir sa portée philosophico-religieuse. Une phrase des Ennéades permet de le penser : τὰ μυστέρια καὶ οἱ μῦθοι αἰνίττονται... (V. 1. 7 — II. 170[22]) ; or, il s'agit là précisément de cette fable.

De plus, nous avons noté qu'essentiellement l'extase était la contemplation d'une grande lumière, φῶς (V. 5. 7 ; VI. 9. 9. .). Plotin ne dit-il pas que c'en est le criterium (V. 3. 17 — II. 202[12]) ? — Or, c'est aussi ce qui frappait le plus vivement dans les cérémonies nocturnes de l'initiation, lorsque, les portes du μέγαρον s'ouvrant, les hiérophantes montraient aux mystes assemblés dans le τελεστήριον les effigies sacrées (ἱερά), baignées de clartés éblouissantes : ὁ δ'ἐντὸς γενόμενος καὶ φῶς μέγα ἰδὼν, οἷον ἀνακτόρων ἀνοιγομένων (2). Nuits d'initiations plus brillantes que le soleil (3). L'influence des mystères est indéniable. « En

(1) Cf. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres t. 35, pp. 43..

(2) PLUTARCH : *de prof. in virtut.* 10.

(3) Cf. l'inscription citée par Foucart. op. cit. p. 58.

prenant pour point de départ les cérémonies, les pratiques et les formules des mystères, écrit Mr Picavet, (Plotin) y a fait entrer sa philosophie toute entière (1). »

Philon, quand il parle de l'extase, pense souvent à ce que disent les Livres Saints des prophètes inspirés (2) ; Plutarque pense aux oracles (3) ; Plotin à l'initiation mystique. De même que dans les cérémonies sacrées, on monte vers la divinité (4) οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν,.. τοῖς ἀνιοῦσι... ἐν τῇ ἀναβάσει, on se purifie, on dépose ses vêtements, on dépasse tout ce qui n'est pas le dieu, enfin on le voit lui seul par lui seul (5) (αὐτῷ μόνῳ αὐτὸ μόνον ἴδῃ), dans sa sincérité, sa simplicité, sa pureté, lui de qui tout dépend, vers qui tout regarde, par qui tout est, vit et pense ; aussi quand on l'a vu, quels amours, quels désirs ; on veut se mêler à lui, on se rit des autres amours, on méprise ce qu'auparavant on considérait comme beau ; c'est le vrai bonheur ; c'est le seul bonheur.

Dans ce passage, la comparaison avec les mystères (τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν), est déclarée, mais où finit l'exemple ? où commence l'application ? La contemplation uni-

(1) PICAVET. *Esquisse d'une histoire... des philosophies médiévales* p. 107 ; cf. pp. 108 à 113 où l'auteur apporte de nombreux exemples.

(2) PHILON *Quaest. in Gen.* III. 9.

(3) PLUTARQUE *de def. orac. 48* — Pyth orac. 20.

(4) I. 6. 7 — I. 93[2].

(5) C'est, nous l'avons vu, le trait caractéristique de la contemplation : On voit la divinité même et non plus une de ses images, la divinité qui montre soudain sa splendeur, lumière éclatante : τότε δὲ χρὴ ἑωρακέναι πιστεύειν ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξαίφνης φῶς λάβῃ · τοῦτο γὰρ τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός. Cf. VI. 9. 9. — II. 522[15] : on se voit alors illuminé, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρόν. Mr Cochez, Rev. néo-scol. XVIII (1911) p. 329 sqq. prend argument de là pour identifier les mystères dont parle Plotin avec les mystères d'Isis (p. 337), dont Apulée dit, en décrivant la synousie de son initiation : Nocte media vidi solem candido coruscanten lumine. Metam. l. XI. 23.

fiante semble une partie de l'initiation, le dernier acte (1). Aussi quand Plotin dit dans le même chapitre (2) : « Il faut monter au Bien que toute âme désire ; celui qui l'a vu sait ce que je dis et comme il est beau », à quelle « vision » se réfère-t-il, à celle de l'extase ou à celle des mystères (3) ? Je crois qu'il ne distinguait pas. Au contraire des âmes terrestres pour qui les rites symboliques n'étaient qu'une occasion de grossières réjouissances et d'orgies, — d'où le scandale des écrivains chrétiens –, il voyait, lui, dans les mystères un moyen de se purifier, de se recueillir, de s'approcher de Dieu, une préparation ascétique (4) qui conduit les âmes bien disposées jusqu'aux joies de l'union.

Un éclair d'exaltation religieuse, comparable à celui qui illumine et saisit, à l'instant le plus solennel de l'initiation ; l'extase plotinienne n'est-elle que cela ?

---

(1) cf. VI. 9. 11 — II. $524^{8, 12, 13}$.
(2) I. 6. 7 — I. 92^{29}.
(3) cf. PAUSANIAS I. XXXVII. 4 ; n'osant pas donner la raison pour laquelle les fèves sont interdites aux initiés comme aux orphiques, il dit : ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο οἶδεν ὃ λέγω.
(4) cf. VI. 7. 34.

IV. L'union à Dieu par la contemplation, selon Plotin.

Essai de précision.

Une difficulté spéciale vient de ce que Plotin nous met en garde même contre ce qu'il nous en dit. Car aussi longtemps qu'il parle d'objet situé dans le temps et l'espace, d'un spectacle distinct du contemplatif, il nous prévient qu'il ne peut s'agir encore de la contemplation qui triomphe dans l'unité. Par ailleurs, quand cette unité se réalise, sa simplicité même la rend inexprimable : au moment où l'on voit « on n'a le loisir ni d'en rien dire, ni même d'y penser » (1), car on est abîmé dans l'Unité ; et après coup, quand on essaie de traduire son expérience, il est impossible d'en donner une transcription fidèle, car jamais avec du multiple on n'arrivera à refaire l'Unité. Ce qu'on en dit ne peut donc être qu'une interprétation que les préjugés philosophiques contribuent pour une large part à construire. Dans cette construction comment discerner l'apport de l'expérience ? et, à supposer qu'on y arrive, comment l'exprimer avec des mots ? Ici plus que partout ailleurs, il faudra se contenter d'approximations, et, selon l'expression de Plotin, « d'indiquer la route » et de suggérer.

Au congrès international de philosophie de 1900, M. J. C. Chatterji, professeur au Central Hindu College de Benarès, pour donner à ses auditeurs occidentaux une idée de ce que peut être pour un sage Hindou le troisième degré

---

(1) VI. 7. 34 — II. 467^{11}.

de la vie philosophique, « la conscience et la vérification de la réincarnation » par concentration et intuition immédiate, faisait appel à l'exemple suivant : « qu'on fixe sa pensée sur une idée bien définie et abstraite, qu'on se livre à cet exercice quotidiennement et à la même heure, on constatera une concentration de plus en plus grande de l'attention. On perdra conscience de son organisme et du milieu où l'on se trouve, et pourtant, le pouvoir de connaître ne sera nullement oblitéré, mais bien au contraire aiguisé (¹) ».

La conception de Plotin est moins mécanique, plus morale ; il compare lui aussi l'extase du contemplatif à l'attention d'un lecteur absorbé dans sa lecture (²) : l'âme étant toute en l'objet de sa vision, sans retour sur ce qui se passe en elle, la conscience réflexe du moi s'efface.

Il la compare encore à la contemplation esthétique d'un artiste devant un chef-d'œuvre (³) : alors, semble-t-il, plus de discours, plus de raisonnement, mais une immobilité

(¹) Revue de Métaph. et de morale 1900 pp. 547-550. — Sainte Thérèse parle dans « les Fondations » (ch. VI. p. III) d'une absorption ou sommeil de l'esprit qu'elle compare à la distraction, à l'idée fixe, à l'obsession maniaque et qu'elle explique ainsi : quand Dieu commence à faire sentir des consolations intérieures, l'âme entrainée par le plaisir, se livre tellement à ce goût spirituel, que, *tremblant de le perdre,* elle voudrait ne pas faire un mouvement, et il est vrai que cette douceur *l'emporte sur tous les plaisirs du monde* — p. 114 : Ces impressions proviennent ou d'une grande débilité corporelle ; ou, ce qui est pis, d'une grande faiblesse d'imagination. — p. 120 : « *Si ces personnes, comme il arrive souvent, disent et sont toutes persuadées qu'elles sont toutes plongées dans la divinité* et tellement suspendues qu'elles ne peuvent ni résister, ni faire diversion, voici un avis que je donne. Tant que cet état ne dure qu'un jour, ou quatre, ou même huit, il n'y a pas à s'inquiéter : rien d'étonnant qu'un tempérament faible ait besoin de pareil laps de temps pour se remettre mais ce terme une fois dépassé, il faut chercher un remède. » Nous avons souligné les traits qui font penser aux descriptions de Plotin.

(²) I. 4. 10.

(³) VI. 7. 35 — II. 468[14].

pleine d'enivrement, où, sans tendre à rien, l'âme assimilée à son objet se repose dans une contemplation désintéressée et sans désir.

C'est une intuition métaphysique analogue à celle que décrit Saint Augustin à son ami Nébridius et qui lui rendait, dit-il, les choses immuables aussi présentes parfois qu'il était à lui-même (¹) ; intuition dont l'objet pourtant n'est pas le monde des Idées, ni une beauté particulière (si belle soit-elle, elle a été écartée) (²), mais l'Unité infiniment riche qui, précisément parce qu'elle ne contient aucune différence, est tous les êtres à la fois sans les limites qui les bornent en les opposant entre eux. Dans ce contact intime avec la plus riche des réalités, loin de s'évanouir, l'âme se dilate, sans pouvoir prendre les mesures d'un objet qui la déborde et la submerge, rendue insensible à son opération par la plénitude rassasiante de cette opération même, où il n'y a plus aucune opposition, signe d'indigence, ni le retour sur soi qui est la condition de la conscience ordinaire.

Est-il possible que l'âme arrive à un degré de purification et de ressemblance avec l'Etre, qui lui permette de coïncider avec lui ? N'est-ce pas accepter par le fait qu'elle peut devenir un pur esprit (νοῦς καθαρός) ? Avec sa conception platonicienne des rapports de l'âme et du corps, Plotin n'y voit pas de difficultés et c'est pourquoi il interprète dans le sens d'une intuition immédiate, l'état du contemplatif qui s'est libéré pour un moment de toute image consciente. Mais sans aller jusqu'aux séparations radicales

(¹) « Tanta nonnunquam rerum manentium praesumptione compleor, ut mirer interdum illa mihi opus esse ratiocinatione ut haec esse credam, quae tanta insunt praesentia, quanta sibi quisque sit praesens. » (epist. classis. I, epist. IV — P. L. op. Sancti Augustini, tom II. pars 2ª col. 66). Toute la lettre est à lire.

(²) V. 8. 11.

qu'il imagine, et tout en maintenant que, pour une âme unie à un corps, le sensible est le point de départ de toute opération intellectuelle, donc que cette opération est naturellement conditionnée par une détermination sensible, ne faut-il pas admettre que l'âme rentrant en elle-même se simplifie de plus en plus, selon le vœu de sa nature qui est de tendre vers l'unité ? (1)

Dès lors, par le jeu d'une ascèse purifiante, n'arrivera-t-elle pas à se posséder de plus en plus, et, en se saisissant elle-même, à saisir son principe d'unité, καθ' ὅσον δύναται, sinon par une intuition compréhensive (les réserves de Plotin montrent bien qu'il ne croit pas à une parfaite coïncidence), du moins dans un acte très simple qui exclut la conscience réflexe,et, avec le souvenir de ses origines sensibles, tout ce qui ferait penser à un procédé d'abstraction. Victorieuse de la multiplicité, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην, l'âme ne se connait plus que comme reflet et trace (ἴχνος) de l'Un, auquel elle participe et dans lequel elle est perdue ; elle ne connait plus que l'Un, ἓν οὖσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ — Union et contemplation. Contemplation parcequ'union : ὁρῶσα τῷ συνεῖναι.

Cet état passager de simplicité et de plénitude où l'âme purifiée et concentrée arrive au terme de ses désirs, et semble absorbée dans l'Etre infini de qui elle dépend et auquel elle aspire, c'est, si je ne me trompe, « l'extase » plotinienne.

---

(1) cf. J. Maréchal. *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques.* (Revue des questions scientifiques 1908-1909) ; du même : *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne.* (Revue de philosophie 1912) ; *Introduction à l'étude comparée de la mystique* (semaine d'ethnologie religieuse. Louvain 1913. Comptes-rendus).

CONCLUSION.

Le but de ce travail était de mettre en relief ce qu'il y a de dynamique dans la pensée plotinienne. En fait, le Désir est partout, principe de tendance et d'activité. — Partout cependant, à l'analyse, il nous est apparu contrarié, car dans ce système deux points de vue coëxistent sans se fondre, qui témoignent d'influences difficilement conciliables. Essayons d'exposer, en une vue d'ensemble, leur action divergente.

On a souvent fait un mérite à Plotin d'avoir mis d'accord Platon et Aristote, et en s'inspirant des deux à la fois de les avoir dépassés. « La métaphysique d'Aristote est condensée tout entière dans les Ennéades » déclare Porphyre (1) qui s'efforcera lui-même (2), comme avait fait Ammonius Sakkas (3), de montrer l'identité des théories platoniciennes et des théories péripatéticiennes. C'était une impossible gageure (4) ; car entre elles il y a la fondamentale question qu'Aristote déjà reprochait à son maître de n'avoir pu résoudre : la question du devenir, il y a la fameuse définition

---

(1) Porphyre, vita Plotini n. 14. — I. 19⁴.

(2) Dans son commentaire des Catégories et dans l'Isagoge ou Introduction aux Catégories.

(3) Ammonius, dit Hiéroclès (cité par Photius dans sa Bibliothèque), fit l'accord entre Platon et Aristote συνήγαγεν εἰς ἕνα et transmit à ses disciples, surtout aux plus connus Plotin et Origène, une philosophie délivrée des disputes d'écoles.

(4) En fait, les néoplatoniciens réduisirent le péripatétisme aux questions sur Dieu et sur l'âme et inventèrent un Aristote religieux et mystique — très platonicien. Cf. Picavet. Philosophies médiévales, p. 100.

du mouvement où l'on n'a voulu voir parfois que des mots, « une enveloppe scolastique sans noyau » ([1]), qui pourtant avec la notion de puissance introduisait le principe fécond du dynamisme.

Je sais bien qu'Aristote garde un reste de platonisme qui transparait quelquefois quand il parle de la matière, mais ce serait errer gravement que le juger sur ce qui est un à-côté de son système, une obscure survivance du passé, sinon une distraction. Il est vrai aussi que Platon reconnaissait l'attrait de la fin dernière et l'action d'Eros éveillant les Idées et les organisant en une dialectique vivante qui monte ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς jusqu'à l'Idée du Bien ; mais, il faut le reconnaître, sa philosophie est moins une philosophie du devenir qu'une doctrine de l'être encore largement influencée par « notre père Parménide » ([2]).

A vouloir les réconcilier, Plotin se mettait dans un mauvais cas.

De la matière il dit ([3]) qu'elle est tous les êtres en puissance sans être rien en acte ; que son être est dans l'avenir, qu'elle n'est qu'en tant qu'elle sera : ἤδη ἔστι καθὸ μέλλει... οἷον τὸ εἶναι αὐτῇ εἰς ἐκεῖνο ἀναβάλλεται, ὃ ἔσται. » Ce sont les idées d'Aristote, inspirées, semble-t-il, du plus pur esprit dynamiste ! On comprend avec cela que tous les êtres où la matière entre comme élément soient des êtres incomplets, en partie hors d'eux-mêmes et en puissance d'annexer cette irredenta, la puissance étant comme l'appel dans l'être qu'ils sont déjà de l'être qu'ils seront. On comprend qu'un tel être puisse avec le cours du temps devenir autre et changer, et que ce changement soit un progrès, s'il est passage de la puissance à l'acte.

([1]) Gomperz. Les Penseurs de la Grèce. t. III. 127.
([2]) id. ibid. t. II. p. 701.
([3]) II. 5. 4, 5.

On comprend l'avidité du désir qui tend toutes les puissances de l'âme, inassouvie tant qu'il lui reste quelque chose à gagner ; car c'est d'elle qu'il s'agit : elle se conquiert elle-même.

Mais la question se pose : est-ce bien ainsi que Plotin se représente un être en puissance ? Sous les formules d'Aristote, garde-t-il la pensée d'Aristote ? ([1]) Peut-être ; cependant, quand il entreprend de donner des explications, c'est en fonction de l'exemplarisme platonicien et d'une notion de la « puissance » qui, en rigueur, rendrait impossible tout dynamisme.

1. Concevant la matière comme le dernier stade dans la dégradation de l'être et son image la plus effacée (πλειόνως μὴ ὄν), comme je ne sais quelle région ténébreuse dans laquelle la forme s'enfonce plus ou moins profondément, mais restant toujours une ajoute accidentelle (ἐπακτόν), sans contracter l'union essentielle qui compromettrait son caractère d'intelligibilité, Plotin est assez embarrassé pour déterminer le sujet du devenir. Ce n'est pas, comme pour Aristote, le composé de matière et de forme, principes complémentaires d'un être qui résulte de leur union, puisque ce composé et cette union n'existent pas ; ce n'est pas la matière, car elle ne pourrait devenir quelque chose, sans perdre cette absolue indétermination qui est son « οὐσία », par suite, sans cesser d'être elle-même. C'est donc la forme qui devient. Mais comment ce qui est, tout simplement, pourrait-il devenir ? — Les formes ou les êtres deviennent, dit

([1]) Saint Thomas, qui connait Plotin par Macrobe et Simplicius, le range parmi les commentateurs d'Aristote : « qui quidem Plotinus, unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert in commento Praedicatorum. » (St Thomas, de unitate intellectus contra averroïstas. »

Plotin, *dans* la matière, πάντα τὰ ὄντα ἐπὶ τῇ ὕλῃ... γίνεται ἐπ' αὐτῇ... (II. 5. 4).

Qu'est-ce que cela veut dire ? Ceci, qu'il y a changement quand les êtres qui étaient en puissance dans la matière, y passent de la puissance à l'acte. Ils étaient en puissance, eux, plutôt que la matière, puisque la matière ne devient pas ; ils y étaient en puissance, c'est à dire qu'ils y étaient déjà – d'une certaine manière : πως... Tout est là.

Ils y étaient, non pas seulement « en creux », parceque leur place était là et qu'ils pouvaient y venir, mais parce qu'en vertu d'un dédoublement assez mystérieux, leurs images s'y trouvaient déjà, obscures, endormies, inactives ἀμυδρότερα, ἀφώτιστα, οὐκ ἐνεργοῦντα, λαθόντα, qui, par une reviviscence plus mystérieuse encore leur donneront, dans la matière, une seconde existence. Tel un portrait préformé dans un miroir (c'est la comparaison de Plotin) et qui n'apparait pas, n'étant pas éclairé, mais qui, exposé a la lumière, deviendrait un double vivant du modèle. Sous l'influence éclairante du principe supérieur, ce qui était esquissé seulement et à peine va se préciser, ce qui était assoupi se réveille, ce qui était inerte agit et se montre. Ainsi se fait, on l'a vu, le passage de la puissance à l'acte.

2. La théorie de la connaissance est solidaire de la théorie de la matière, l'âme étant *en puissance* les objets qu'elle peut connaître et ὕλη aussi bien qu'εἶδος. Elle peut les connaître, c'est donc qu'elle les possède déjà... de la manière qui a été dite, sous la forme d'un double latent. Comment croire encore qu'elle puisse être un désir, une activité, une tendance ? — Elle n'a pas à tendre vers son objet, puisqu'il est en elle, mais à attendre seulement que luise la lumière qui le rendra visible et tout au plus à se préparer en faisant disparaitre ce qui serait obstacle au rayonnement d'en haut. L'âme n'est pas mise en branle, tout se fait sur place. Le dynamisme du désir est contredit par l'innéisme de l'objet.

3. On voit les conséquences concernant l'état d'union à Dieu. Le νοῦς peut atteindre l'Un, parcequ'il l'a déjà en quelque manière, possédant quelque chose de lui, un ὁμοίωμα ; en d'autres termes il est l'Un en puissance, et cette puissance passe à l'acte, quand, tout obstacle étant levé, l'Un se montre et l'inonde de sa divine splendeur. Si tel est le mécanisme de l'union à Dieu, ne faut-il pas avouer que nous en sommes capables, ou bien parceque nous sommes au fond et substantiellement l'Un lui-même, mais caché et comme obstrué par la multiplicité et la matière qui se sont surajoutées et qu'il suffit d'enlever pour qu'apparaisse l'ὑποκείμενον de notre être, ou bien parceque nous possédons un germe de divinité, qui, placé dans les conditions favorables, se développe et devient l'Un ? — Dans l'une et l'autre hypothèse, nous sommes l'Un par identité, affirmation panthéiste ? est-ce encore le plotinisme ? Dans le second cas, nous serions l'Un en puissance, et au terme, l'« Un » devenu ! ce serait une énormité dans le contexte plotinien. L'Un, dont c'est la caractéristique, et, si l'on peut dire, l'essence, de rester identique à soi-même, serait muable et changeant, comme le non-être. Lui, le principe de toutes choses ne serait plus que le terme d'une évolution, non pas la fin vers qui tout tend, mais un simple résultat. Ce n'est plus l'Un !

La première hypothèse, d'ailleurs, ruinerait elle aussi le Principe tel que Plotin le définit avec insistance, distinct de toutes choses et au-dessus d'elles, indépendant et transcendant. On ne peut pas raisonnablement attribuer à Plotin une théorie qui ébranlerait ce pivot de son système.

4. Aussi bien le plotinisme est-il tout autre chose qu'une doctrine d'innéisme et d'immobilité. Un principe qui pro-

duit les autres êtres et se donne à eux sans se partager, qui les tient en suspens par l'attrait de son inaccessible perfection, fidèles à s'efforcer vers lui dans l'élan tenace d'un insatiable amour ; l'avide poursuite que n'arrive pas à distraire l'appât des choses périssables ; et puis l'union, — car la poursuite n'est pas vaine —, l'union qui est encore un acte, étant une contemplation (θεωρία), un acte hors du temps et de l'espace, libre de changement, de multiplicité et de succession, l'acte même de l'Un s'inclinant, pour ainsi dire, vers lui-même, et comme « le coup d'œil jeté sur ses propres profondeurs » ; une union qui n'est pas une identité pourtant, car « on ne prend de l'Un que ce qu'on peut en prendre », pas plus qu'elle n'est un état d'inertie, puisqu'elle est au contraire la vie parfaite.

5. En fait, dans le système, les deux perspectives constamment se projettent l'une sur l'autre : nous en avons vu des exemples au cours de cette étude dans la conception de la matière, dans la théorie du mouvement, dans la doctrine de la sympathie, fondement de la connaissance et du désir, dans la question de l'immanence, dans la purification qui prépare l'âme aux joies de l'union. Même au terme, quand il s'agit d'expliquer dans la mesure du possible, l'état de l'âme enfin parvenue à rejoindre Dieu dans l'extase, on retrouve la gêne intérieure, le déséquilibre d'une pensée entraînée par deux courants divergents.

Car on pose d'un côté qu'il est dans l'essence de l'être qui devient de n'être jamais achevé, on affirme qu'il ne pourrait cesser de tendre, sans par là même cesser d'être, c'est à dire, si je comprends bien, qu'un tel être ne peut contenir sa limite qu'en tant qu'il est orienté vers elle et que définissant son mouvement elle le définit lui-même, mais non pas en tant que cette limite, cessant d'être devant lui, se laisserait rattraper pour ne plus faire identiquement qu'un

avec lui, car alors, en l'atteignant, il se détruirait ; or aucun être ne tend à son abolition.

Et par ailleurs Plotin s'exprime comme si à un certain moment l'être qui se fait avait épuisé toutes ses puissances de désir, accaparé les richesses de l'inépuisable Bien, étant devenu Dieu ; comme si l'être de tendance, par un suprême effort, avait pu rejoindre, dans l'identité, sa fin, et n'ayant plus où tendre, s'était figé dans un absolu repos.

Non, ce repos n'exclut pas l'activité, Plotin le dit à propos du νοῦς : ἀεὶ ἐφιέμενος καὶ ἀεὶ τυγχάνων. Il faut essayer de concevoir un rassasiement qui n'empêche pas de désirer encore, une faim et une soif dont l'aliment infiniment varié et toujours nouveau n'engendre pas la satiété et le dégoût, car dépassant infiniment toutes les exigences du désir, il les renouvelle en les contentant — et cela non pas dans la succession du temps, mais dans le perpétuel présent de l'éternité (1).

Au terme donc, la pure activité sans déclin, ni fatigue, ni succession. Sur la route, l'insatiable désir que ne satisfait aucune réalisation sensible. Partout, le mouvement et la vie.

Ces idées, on ne peut le nier, ont exercé leur influence sur certains auteurs ascétiques et mystiques. La recherche instante de Dieu ; avec le désir de le trouver, la conviction que c'est possible, l'homme ayant reçu par don gracieux ce

(1) Cf. Rusbrock, trad. Hello. Paris 1869 : « Je suis rempli et je désire J'ai faim dans mon abondance ; car je ne peux pas épuiser mon trésor... » (p. 198) — « Oh ! que le jour arrive, le jour du grand désir, le jour du grand amour où, *affamés pour toujours et rassasiés pour toujours*, nous serons plongés dans la jouissance, dans la jouissance qui ne finit pas. » (p. 215) — « Immobiles en Dieu, nous y trouverons l'éternel repos et l'activité éternelle, voilà la vie sans fatigue. » (p. 216),

qu'il faut pour le connaître ; la matière considérée, sinon comme mauvaise, du moins comme obscure et pesante, dispersant, faisant sortir de soi, tirant en bas tout ce qui s'unit à elle ; de là un besoin de purification, de détachement, de renoncement à ce monde sensible dont les fausses beautés par leur charme ensorcelant font oublier à l'âme le souvenir de son Père ; l'ambition de ressembler à Dieu, pour s'approcher de lui, pour s'unir à lui ; et cette union considérée comme le suprême bonheur qui fait pâlir tous les plaisirs de la terre.., on retrouve tout cela chez plusieurs Pères de l'Eglise, et dans un contexte philosophique, en des termes, avec des réminiscences qui révèlent une parenté. Ce n'est pas seulement l'expansion d'âmes religieuses qui naturellement parlent le même langage, c'est, à peine transposée, la doctrine néoplatonicienne.

Saint Augustin, qui avait lu Plotin dans la traduction de Victorinus, ne disait-il pas des « platonici » qu'ils avaient peu de chose à faire (paucis mutatis), pour devenir chrétiens? c'était confesser qu'il avait pu, sans trop les modifier, introduire leurs idées dans sa pensée chrétienne [1].

Et de fait on retrouve chez lui la doctrine des Ennéades sur l'omniprésence de Dieu [2], de ce Dieu intérieur que trouve seule l'âme recueillie [3], sur la ressemblance nécessaire à qui veut l'approcher [4], sur l'obstacle créé par les choses

(1) Saint Augustin. Lettre à Dioscore ; cf. de vera religione C. IV. n. 7 : paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt.

(2) Dieu est en tout, ou plutôt tout est en Dieu (conf. l. I. c. 2, 3 ; l. V, c 2) ; car tout ce qui vient de lui est en lui (conf. l. IV. c. 11).

(3) Cf. Soliloques c. XXXI. Misi nuntios meos, omnes sensus exteriores ut quaererem te et non inveni quia male quaerebam... Intus eras et ego foris quaerebam te.

(4) Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior, nulla est ab illo alia longinquitas quam ejus dissimilitudo (civ. Dei l. IX, c. 17) ; l'emprunt est d'autant plus vraisemblable que ce passage vient après un

sensibles [1], sur l'extase même.

« Inde *admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea* duce te : et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi, et *vidi qualicumque oculo animae meae* supra eundem oculum animae meae supra mentem meam, *lucem Domini incommutabilem* [2], non hanc vulgarem et conspicuam omni carni ; nec quasi ex eodem genere grandior erat, tanquam si ista multo multoque clarius claresceret, totumque occuparet magnitudine ; non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam... sicut coelum super terram, sed superior quia ipsa fecit me. » Conf. l. VII. c. 10.

Avec une insistance plus grande sur le secours de Dieu (duce te... et potui, quoniam factus es adjutor meus), ce sont tous les traits de la « vision » plotinienne : l'immuable lumière de Dieu, l'œil de l'âme, cet « oculus animae » ou « mens », c'est le νοῦς, l'âme rentrant en elle-même et voyant parcequ'elle rentre en elle-même, et par là se dépassant en quelque sorte : vidi... supra mentem meam. — D'ailleurs Augustin dit avoir eu cette « vision » après avoir lu certains livres platoniciens « quosdam Platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos» (Conf. VII. 9).

Saint Basile semble bien se souvenir aussi de Plotin

texte (ibid. c. 17), qui n'est qu'une traduction des Ennéades : Fugiendum est igitur ad charissimam patriam et ibi pater et ibi omnia ; cf. civ. Dei l. XI c. 26. — On retrouve ce développement chez les auteurs mystiques du Moyen-Age, par exemple, chez Saint Bernard expliquant comment on s'approche de Dieu (serm. in Cantic. 31e n. 3). « Accedendum ad eum... nec locis sane accedendum sed claritatibus..;qui itaque clarior,ille propinquior.. Porro jam praesentibus non aliud est videre sicuti est quam esse sicuti est et aliqua dissimilitudine non confundi ». Quand on le voit comme il est, on est comme il est, mais sans se confondre avec lui, car il subsiste une dissemblance, C'est ce que disait Plotin. La traduction Charpentier (Paris. Vivès 1867 p. 201) n'a pas saisi la pensée de St Bernard.

(1) Conf. l. VII. c. 6, 7. 11.

quand il dit que l'âme, avant de chercher à connaître Dieu, doit examiner si elle a la faculté de le connaître, quand il déclare qu'elle le peut, car elle est pleine de l'esprit divin, tant qu'elle ne s'en écarte pas par sa faute, et qu'elle s'approche de Dieu, non pas en diminuant la distance locale, mais en se purifiant (1), qu'elle devient semblable à Dieu, Dieu même. De là, ἡ ἐν θεῷ διαμονή, ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις, τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν θεὸν γενέσθαι (2); participation qui se mesure non pas à l'infinité de Dieu, mais à la capacité des êtres qui le reçoivent : ὅσον αὐτὰ πέφυκεν, οὐχ ὅσον ἐκεῖνο δύναται (3). — C'est le καθ'ὅσον δύναται des Ennéades.

Qu'il y ait ou non dépendance directe de Plotin (4), les

(1) Saint Basile : Traité de l'Esprit saint ch. IX. n. 23 — P. G. 32. col. 109 A.

(2) ibid. P. G. 32. col. 109 C.

(3) ibid. ch. IX. n. 22. — P. G. 32. col. 109 A.

(4) Il faut remarquer que plusieurs de ces idées étaient entrées déjà dans la spéculation chrétienne au temps de Plotin, donc en dehors de son influence. Clément d'Alexandrie, partant de ce principe que « le semblable cherche le semblable » (Pédag. I. 6 — P. G. 8. 284 A), expliquait déjà que si l'on peut inviter l'homme à la connaissance de Dieu, c'est qu'il est « une plante céleste » (φύτον οὐράνιον. cohort. ad Gentes X — P. G. 8. 216 A). Sur la nécessité de la purification et ses résultats, cf. Pédag. I. 6 — 284 A : ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ Πνεύματος ἴσχομεν ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισρέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Cf. Pédag. II. 1 — 377 C ; Strom. VI. 2 ; VII. 3 ; Cohort. ad gentes IX. 200 C. Chez Origène, on retrouve l'âme qui devient νοῦς : ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς, (περὶ ἀρχῶν. II. ch. VIII. n. 3 ; cf. de oratione, 10 : l'âme, se mettant à la suite de l'Esprit καὶ ἐν αὐτῷ γινομένη, dépose τὸ εἶναι ψυχή et devient πνευματική) ; le recueillement, moyen de sortir du corps : εἰς αὐτὸν συναχθείς... εἰσελθὼν τὸ ταμιεῖόν σου... καί πως γενόμενος ἔξω σώματος (in psalm. IV. v. 4) ; la présence de Dieu (in psalm. XXVII. v. 1), la nécessité de la purification (in psalm. IV. v. 7) ; la possibilité pourtant de voir sans intermédiaire les réalités supérieures : Cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corporea, forsitan ne animae

mêmes préoccupations et les mêmes idées se retrouvent dans Saint Athanase (1), lorsqu'il enseigne que, même éloignés de Dieu, les hommes peuvent revenir à lui : ἀναβῆναι τῷ νῷ τῆς ψυχῆς καὶ πάλιν ἐπιστρέψαι πρὸς τὸν θεόν (2). C'est une pensée bien chrétienne et il suffisait de l'Evangile pour la lui suggérer, mais elle est exprimée en termes qui appellent des rapprochements : il faut que la purification ait écarté toutes les impuretés, qui se sont ajoutées à l'âme πᾶν τὸ συμβεβηκὸς ἀλλότριον τῇ ψυχῇ, et l'ait remise en son état premier, ὥσπερ γέγονε ; car, image et ressemblance de Dieu par son νοῦς, elle peut contempler en elle-même comme en un miroir le Logos, image du Père, et le Père dans le Logos (3) : ἱκανὴ δὲ ἡ τῆς ψυχῆς καθαρότης ἐστὶ τὸν θεὸν δι' ἑαυτῆς κατοπτρίζεσθαι (4).

Saint Grégoire de Nazianze parle quelquefois de Dieu comme Plotin, comme ses disciples ou ses précurseurs. Dieu est le seul indicible, seul inconnaissable ἄγνωστος, au-dessus de toutes choses et que toutes choses désirent, « un et tout, sans être personne, ni une chose, ni toutes choses ».

quidem fuerimus, sed mens (νοῦς ?) et sensus imperfectum vincens, nulloque perturbationum nubilo caligans, intuebitur rationabiles intelligibilesque substantias facie ad faciem. (de principiis II. ch. XI. n. 7 : d'après la traduction de St Jérôme, moins chargée que celle de Rufin). Dieu nous ayant créés à son image, il y a en nous une possibilité d'arriver à une ressemblance parfaite : « possibilitate perfectionis in-initiis data per imaginis dignitatem (de principiis III. ch. VI. n. 1).

(1) Saint Athanase : oratio contra gentes — P. G. 25. col. 4. sqq.

(2) S. Athanase, oratio contra gentes n. 34 — P. G. 25. col. 68. C ; cf. n°30 — col. 61 A.

(3) ibid. n. 34 — col. 68. C. D.

(4) ibid. n. 2 — col. 8. B ; cf. 61 A : c'est par le νοῦς seulement (τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν) que l'âme peut contempler Dieu. Δι'αὐτοῦ γὰρ μόνου δύναται θεωρεῖσθαι καὶ νοεῖσθαι. Si elle s'en trouve impuissante, qu'elle apprenne du moins à connaître Dieu ἀπὸ τῶν φαινομένων, col. 69 A.

...θεὸς γὰρ, πᾶσιν ἀρχὴ καὶ τέλος.
(sectio 2, carmen VIII. v. 6).
Καὶ πάντων τέλος ἐσσὶ, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδείς·
οὐχ ἓν ἐὼν, οὐ πάντα...
(lib. I. sectio 1, carmen XXIX — PG. 37,508 A).

Ce Dieu transcendant (πάντων ἐπέκεινα) est accessible pourtant. « Je crois ce que disent les sages, que toute âme belle et amie de Dieu, quand elle s'est détachée des liens du corps et éloignée d'ici-bas, entre aussitôt dans la connaissance et la contemplation (θεωρία) du Beau qui l'attend; car de ce qui l'obscurcissait elle s'est purifiée ou débarrassée ou... je ne sais comment dire. Elle goûte alors une jouissance admirable... échappée de la dure prison qu'est la vie d'ici-bas,.. après avoir secoué les entraves qui appesantissaient l'aile de sa pensée. » (1)

Dès cette vie l'homme peut s'élever, s'avancer dans la lumière, φωτὶ φῶς εὑρίσκων, jusqu'au sommet, trouver Dieu, ce Dieu que l'on possède, comme dit Plotin, sans s'en douter, devenir autre vraiment, et subir une métamorphose divine. C'est ce que Grégoire dit avoir lui-même éprouvé en lisant les livres de Basile : εὑρίσκω θεὸν ὃν ἔχω... καθαίρομαι ψυχὴν καὶ σῶμα, καὶ ναὸς θεοῦ γίνομαι δεκτικός.. .τούτῳ μεθαρμόζομαι καὶ ῥυθμίζομαι, καὶ ἄλλος ἐξ ἄλλου γίνομαι, τὴν θείαν ἀλλοίωσιν ἀλλοιούμενος. (2)

C'est toujours par la purification qu'on « reçoit » Dieu

(1) S. Grégoire de Nazianze : *Eloge de Césaire* XXI. 1. — Grégoire ajoute — et ce trait n'est pas « grec » certes : « peu après, l'âme reprend la chair qui lui est apparentée τὸ συγγενὲς σαρκίον » — cf orat. XX. 12 ; διὰ καθάρσεως κτῆσαι τὸ καθαρόν.., τὰς ἐντολὰς φύλασσε..: πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας. — orat. XXX ; Dieu sera tout en tous, ὅταν μηκέτι πολλὰ ὦμεν ὥσπερ νῦν τοῖς κινήμασι καὶ τοῖς πάθεσι,.., ἀλλ' ὅλοι θεοειδεῖς, ὅλου θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου. Τοῦτο γὰρ τελείωσις πρὸς ἣν σπεύδομεν.

(2) S. Grégoire de Nazianze *Eloge de Basile* LXVII. 2. 3.

(lib. I. sectio II, carmen X. v. 971 — P. G. 37. 750 A), les raisonnements ne servent pas à grand' chose :

οἱ μὲν λογισμοὶ μικρὸν εἰς γνῶσιν θεοῦ (v. 976),

c'est affaire de pureté, de lumière, car à la lumière il appartient de connaitre la lumière (v. 983), d'amour surtout « l'amour étant le proxène de la connaissance » :

οὕτω τὸ φίλτρον πρόξενον καὶ γνώσεως. (v. 984)
ὄλβιος, ὃς καθαροῖο νόου μεγαλῇσιν ἐρωαῖς
οὐρανίων φαέων δέρκεται ἀγλαΐην (lib. I, sect. II, carm. XVII, v. 17. 18 — P. G. 37. 783 A).

Ici encore, la possession de Dieu est figurée comme une lumière splendide, accessible seulement aux immenses désirs d'un esprit purifié.

On pourrait multiplier les exemples : on trouverait qu'à côté de différences d'ailleurs considérables — concernant la matière, le péché, les rapports de l'homme avec Dieu, le rôle de la grâce, — il y a un fonds d'idées commun aux esprits de cette époque, ce qu'on pourrait appeler la philosophie religieuse du néo-platonisme, qui a trouvé sa forme la plus parfaite dans les Ennéades. — Pour pénétrer la pensée des Pères de l'Eglise dans leurs spéculations philosophiques, il importe beaucoup, je crois, d'avoir déterminé le sens de cette philosophie. C'est ce que nous avons essayé de faire en traitant du Désir de Dieu chez Plotin.

APPENDICE A

Quelques remarques sur l'emploi de la mythologie dans les Ennéades. (1)

Dans la hiérarchie formée de l'Un, du νοῦς, de l'âme, καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα (V. 1. 7), où est la place des dieux populaires ? Par des interprétations ingénieuses, suivant la méthode d'allégorie alexandrine, Plotin leur trouve des équivalents dans son système, en les assimilant non pas comme avaient fait le naturalisme primitif et les stoïciens aux éléments des choses ou à des puissances matérielles, mais aux différents principes auxquels il reconnait le caractère divin.

C'est le propre des mythes (μῦθοι, λόγοι), dit-il, (2) « de distribuer dans le temps et de séparer (διαιρεῖν) les uns des autres des êtres qui en fait ne sont pas séparés (ὁμοῦ μὲν ὄντα), mais sont distincts seulement par leur rang ou par leurs puissances (τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διεστῶτα), ils font naître ce qui n'a jamais été engendré, et ce qui n'est pas séparé, ils le séparent (διαιροῦσιν), ils enseignent ainsi ce qu'ils peuvent et laissent à qui comprend le soin de recomposer (συναιρεῖν). »

Dans tous ces mythes il y a donc un sens caché à re-

(1) *C. H. Kirchner*. Die Philosophie des Plotin. (Halle 1854) a quelques bonnes pages sur le sujet. *J. Cochez* Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin. Recueil de travaux... de l'université de Louvain 40e fascicule. Cf. Paul Decharme. La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque Paris 1904.

(2) III. 5. 9 — cf. IV. 8. 4 (II. 148^{19}) : ἡ ὑπόθεσις γεννᾷ τε καὶ ποιεῖ εἰς δεῖξιν προάγουσα ἐφεξῆς τὰ ἀεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα »

trouver. Ainsi, le mythe théogonique de la naissance de Zeus est une allégorie de la genèse de l'âme (1) « Dieu (θεός : il s'agit ici du νοῦς) engendre un fils (τόκον) plein de beauté ; il engendre tout en lui (πάντα ἐν αὐτῷ) ; car trouvant son plaisir en ceux qu'il engendre et plein d'admiration pour ses enfants, il les a tous retenus en lui, κατέσχε πάντα παρ'αὑτῷ.. Moins beau que ceux qui sont restés à l'intérieur, seul son fils Zeus est apparu au dehors : Ζεὺς παῖς ἐξεφάνη εἰς τὸ ἔξω.

Parlons clair. Il s'agit de l'Ame universelle : ἡ ψυχὴ ἡ τοῦ πάντος, ἵνα γνωριμώτερον λέγωμεν (2) — Et de fait (3), ayant un père (πατήρ) et un grand-père (προπάτωρ,) Zeus ne peut venir qu'en troisième lieu ; et puisqu'il est dieu, c'est qu'il désigne la divinité qui, dans la hiérarchie, occupe le troisième rang, l'Ame. Son père est Κρόνος (4), c'est à dire, suivant une étymologie du Cratyle, νοῦς ἐν κόρῳ, le νοῦς rempli des Idées, des Idées divines, donc des dieux qu'il a engendrés : Κρόνου... θεοῦ κόρου καὶ νοῦ ὄντος (5)... καὶ ὥσπερ καταπιόντα πάλιν τῷ ἐν αὐτῷ ἔχειν, μηδὲ ἐκπεσεῖν εἰς ὕλην, μηδὲ τραφῆναι παρὰ τῇ Ῥέᾳ (6). Son grand-père Uranos est l'Unité supérieure en qui Cronos a introduit l'altérité, d'où la naissance du νοῦς.

Par Zeus, dit ailleurs Plotin, nous entendons tantôt le démiurge, tantôt le principe qui gouverne l'univers ou l'Ame universelle τὴν τοῦ πάντος ψυχήν (7), c'est à dire que Zeus est double, comme l'âme. (8)

(1) V. 8. 12.
(2) V. 8. 12 — II. 247^{23}.
(3) cf. V. 5. 3.
(4) V. 8. 13.
(5) V. 1. 4 — II. $165^{19, 20}$.
(6) V. 1. 7 — II. 170^{20}.
(7) IV. 4. 10.
(8) IV. 4. 9. Plotin appelle aussi Zeus ὁ τῶν θεῶν θεὸς (II. 4. 1)... est l'Ame des Ames, l'Ame universelle. Paul Decharme (La cri-

Voici qui complique la question. A propos de la naissance d'Eros et des Jardins de Zeus, Plotin n'hésite pas à dire (1) : « L'âme qui est avec le νοῦς et tient du νοῦς son hypostase, remplie de λόγοι, belle et ornée de choses belles, remplie d'abondance, au point qu'on peut voir en elle une foule de splendeurs et l'image de toutes les beautés, ce tout, c'est Aphrodite (2) ('Αφροδίτη μέν ἐστι τὸ πᾶν), ainsi nommée parcequ'elle représente tout ce qu'il y a dans l'âme de délicat (ἁβρόν). L'ensemble des λόγοι qui sont en elle, voilà l'Abondance, Poros — Et Zeus ? Il ne peut donc plus être l'âme. Plotin le remarque avec un certain cynisme, III. 5. 8. : « ταῦτα δὲ τί δεῖ τίθεσθαι τὸν Δία καὶ τὸν κῆπον αὐτοῦ ; οὐ δὲ γὰρ ψυχὴν τίθεσθαι δεῖ τὸν Δία, τὴν Αφροδίτην τοῦτο θέντας (3) », on ne peut plus dire de Zeus qu'il est l'âme. Nous avons mis Aphrodite à la place ! nous dirons qu'il est le νοῦς.,. ou plutôt tout à la fois et l'âme royale

tique des traditions religieuses chez les Grecs... p. 215) prouve que l'expression platonicienne θεοὶ θεῶν appliquée aux dieux sidéraux signifie « les dieux par excellence » et non « les dieux fils des dieux » comme le voudrait H. Martin Etudes sur le Timée II. p. 136.

(1) III. 5. 7. Suivant l'ordre chronologique du Canon porphyrien, le livre 8me de la 5e Ennéade vient le XXVIIIe, et le 5me de la 3me Ennéade vient le XLIVme.

(2) Aphrodite est l'Ame. Cf. III. 5. 2 : Il y a deux Aphrodites, l'une céleste qui descend d'Uranos, l'autre née de Zeus et de Dioné ; l'Aphrodite céleste est fille de Kronos, elle est donc l'âme la plus divine... qui ne descend pas ici-bas — III. 5. 3 : mais il fallait qu'il y eût aussi une âme de cet univers τοῦδε τοῦ πάντος ψυχήν. L'Aphrodite du monde, τοῦ δὲ κόσμου οὖσα ἡ 'Αφροδίτη αὐτὴ καὶ οὐ μόνον ψυχὴ, οὐδὲ ἁπλῶς ψυχὴ, a engendré l'Eros de ce monde — III. 5. 4 : L'âme est mère d'Eros ; Aphrodite est l'âme. Eros est l'ἐνέργεια de l'âme désirant le Bien : εἴπερ ψυχὴ μήτηρ Ἔρωτος, 'Αφροδίτη δὲ ψυχὴ, ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀριγνωμένης.

(3) III. 5. 8 — I. $278^{3\cdots}$

et le νοῦς royal. Synthèse hardie que Plotin met sur le compte de Platon (1).

Il y a plus encore. Si nous rapportons les dieux mâles au νοῦς et si nous considérons les déesses comme des âmes, puisqu'à chaque intellect est attachée une âme, on peut dire qu'Aphrodite vient de Zeus et est avec lui, ἐξ αὐτοῦ καὶ σὺν αὐτῷ. Rien d'étonnant, car Aphrodite et Héra, les « théologiens » en témoignent, sont une même chose (2), πάλιν μαρτυρούντων τούτῳ τῷ λόγῳ ἱερέων τε καὶ θεολόγων οἳ εἰς ταὐτὸν Ἥραν καὶ 'Αφροδίτην ἄγουσι καὶ τὸν τῆς 'Αφροδίτης ἀστέρα ἐν οὐρανῷ Ἥρας λέγουσιν (3) ».

Ailleurs (4) encore une interprétation différente. Plotin rappelle que des hommes inspirés θείᾳ φήμῃ καὶ φύσει ἀπομαντευόμενοι (il s'agit de Platon et de ses disciples), ont appelé l'âme de la Terre et son νοῦς Hestia et Déméter ; et que l'Un ou 1er principe était désigné συμβολικῶς par les Pythagoriciens sous le nom d'Apollon ἀποφάσει τῶν πόλλων (5).

Plotin accepte donc la conception de dieux myrionymes familière au stoïcisme et qu'on retrouve même chez Philon (6). Dans cette confusion les anciennes légendes ne

(1) ibid — I. $278^{5\cdot 10}$.

(2) ibid — I. $278^{21\cdots}$

(3) au IIIe siècle « on combine les divinités les unes avec les autres, on les assimile, on les fusionne, et tout ce grand mouvement de syncrétisme religieux s'opère d'une façon inconsciente dans la masse avant même d'être élevé à la hauteur d'un système par la puissante dialectique de la philosophie » J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères p 21. — cf. J. Toutain Les cultes païens dans l'empire Romain t. II. ch. VI. Le syncrétisme païen.

(4) IV. 4. 27 — II. 75^{30}.

(5) V. 5. 6 – II, 213^{22}

(6) τῷ τοῦ θεοῦ πολυωνύμῳ ὀνόματι (de decal. 94); cf. Brehier. Les idées phil. et relig. de Philon d'Al. p. 112-113.

pouvaient plus garder grande valeur : le philosophe était d'autant plus à l'aise pour « allégoriser ». Même aux symboles qu'il croit y reconnaître, Plotin n'attache qu'une importance très relative : δοκεῖ μοι, dit-il,.. οἶμαι... αἰνίττεται ὁ μῦθος (1) — Il n'est pas utile de nous y attarder.

(1) cf. Cochez. Les religions de l'Empire... p. 97. Les néoplatoniciens ne laissaient pas pourtant de prendre part au culte de ces dieux périmés. C'est une faiblesse que leurs adversaires chrétiens leur reprochaient sévèrement (S. Augustin, Civ. Dei. l. VIII. ch. 11 ; l. X. c. 3). Carl Schmidt (Plotins Stellung zum Gnosticismus... p. 2.) semble l'oublier.

APPENDICE B

Plotin et la philosophie de l'Inconscient.

Selon M. Arthur Drews (Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung p 229 sqq), Plotin serait un précurseur de la philosophie de l'Inconscient, car à tout le moins il a pressenti que toute conscience comme telle suppose l'existence du corps et que seul l'être sensible est conscient : dass alles Bewusst-Sein als solches die Existenz des Körpers voraussetzt... das Bewusst-Sein eben nur das Empfindungs-Sein ist » (p. 234) (1). D'où il suit que pour Plotin :

1) l'activité de la pensée comme telle est pleinement inconsciente : die Tätigkeit des Denkens als solche schlechthin unbewusst ist (p. 234) ;

2) la conscience n'est pas essentielle à l'âme, elle se produit seulement quand l'activité de l'âme se refléchit dans le miroir des sensations.

Comment Me Drews est-il arrivé à ces conclusions ?

Il se fonde sur le texte I. 4. 10 : « Il y a perception (ἀντίληψις), quand la pensée (l'activité pensante, νόημα) se replie sur elle-même et que l'acte de l'âme est pour ainsi dire renvoyé (οἷον ἀπωσθέντος πάλιν), comme dans un miroir l'image qui se reflète sur la surface polie et brillante. Quand le miroir est à portée, l'image se forme ; s'il n'est

(1) Comme toute activité, car (p. 229) « Das wahrhaft Wirkliche ist das wahrhaft Wirksame. Alle Wirksamkeit oder Aktivität aber ist als solche unbewusst und ist die Tätigkeit des reinen Denkens. »

pas là ou s'il n'est pas en bon état, il y a toujours une ἐνέργεια capable de produire l'image (mais l'image ne se produit pas). Ainsi en va-t-il pour notre âme : quand se tient dans le calme ce qui manifeste en nous les images (εἰκονίσματα) de l'entendement (διάνοια) et de l'esprit (νοῦς), alors ces images sont vues et sont connues pour ainsi dire sensiblement (οἷον αἰσθητῶς γινώσκεται), et l'on a en même temps conscience de l'activité du νοῦς et de la διάνοια. Mais si ce miroir intérieur est mis en pièces parcequ'est troublée l'harmonie du corps, alors la διάνοια et le νοῦς pensent sans image et la pensée (νόησις) se fait, sans que l'imagination entre en jeu (ἄνευ φαντασίας) ».

Plotin remarque dans la suite du chapitre qu'il nous arrive souvent, quand nous pensons ou travaillons, bien que nous soyons éveillés, de faire nos actions sans en avoir conscience (τὸ παρακολουθεῖν ἡμᾶς αὐταῖς οὐκ ἔχουσας) ; ainsi on peut lire sans avoir conscience qu'on lit (¹), et cela d'autant plus qu'on lit avec plus d'attention (μετὰ συντόνου) ; on peut être courageux sans avoir conscience qu'on agit avec courage : ὥστε τὰς παρακολουθήσεις κινδυνεύειν ἀμυδροτέρας αὐτὰς τὰς ἐνεργείας, αἷς παρακολουθοῦσι, ποιεῖν, si bien que, semble-t-il, la « conscience » affaiblit l'acte qu'elle accompagne. L'énergie pure, la véritable vie est celle qui n'est pas répandue dans la sensation, mais ramassée en soi (οὐ κεχυμένον εἰς αἴσθησιν ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ συνηγμένον).

M. Drews interprète ainsi ce passage :

1. Il traduit παρακολούθησις par conscience (Bewusst-Sein), et sans aucune distinction, il en fait le type de toute conscience : alles Bewusst-Sein.

2. Or la παρακολούθησις est définie par la réflexion de l'activité intellectuelle dans l'organisme.

(¹) Sans avoir conscience qu'on lit, mais non : sans avoir conscience de ce qu'on lit, puisque par hypothèse on fait grande attention à ce qu'on lit.

3. C'est donc que l'activité de l'esprit en tant que telle est inconsciente.

4. Donc, pour Plotin, la conscience sort, sinon du conflit de la volonté aveugle et de l'Idée (M. Drews le reconnait, p. 231), du moins « du concours de la sensation et de l'activité inconsciente de l'intellect », aus dem Zusammenwirken der sinnlichen Empfindung und der unbewussten Denktätigkeit des Intellekts (p. 231) (¹).

M. Drews aurait pu citer d'autres textes encore, qui paraissent favoriser son interprétation : IV. 4. 4 ; IV. 8. 8 ; V. I. 12 ; V. 8. 11 ; VI. 8. 8 : L'âme agit toujours, mais ses opérations ne sont pas perçues, c'est à dire communiquées à l'âme entière quand elles ne sont pas transmises à la faculté de sentir (²). — Surtout, il aurait dû ne pas omettre le contexte du passage qu'il cite, ce qui le précède et ce qui le suit.

Voici ce contexte (I 4. 9). Même quand le sage, accablé par la maladie ou par des artifices magiques,

(¹) Ed. Zeller (III². 3e éd. p. 584) parlant de la conscience (Selbstbewusstsein) avait dit que selon Plotin elle est « der Reflex der Geistesthätigkeit im Wahrnehmungsvermögen und daher durch diese sinnliche Seite der Seele vermittelt ».

(²) cf. IV. 8. 8 (II. 152[10]) : Lorsque domine dans l'âme la partie qui est dans le sensible, ou plutôt lorsque cette partie est elle-même dominée et troublée, elle ne nous permet pas d'avoir le sentiment (αἴσθησιν) de ce que contemple le sommet de l'âme (τὸ τῆς ψυχῆς ἄνω). Ce qu'a vu le νοῦς n'arrive jusqu'à nous que lorsqu'il *descend jusqu'à la sensation* (εἰς αἴσθησιν ἥκῃ καταβαῖνον). En général, ce qui se passe dans les diverses parties de l'âme ne nous est pas connu avant de *parvenir à l'âme tout entière* (εἰς ὅλην τὴν ψυχὴν).

Ainsi le désir (ἐπιθυμία) qui siège dans l'appétit (ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ μένουσα) ne nous est connu que quand nous le percevons (ἀντιλαβώμεθα) par la puissance sensitive intérieure ou par la raison discursive ou par les deux à la fois τῇ αἰσθητικῇ τῇ ἔνδον δυνάμει ἢ καὶ διανοητικῇ — ἢ ἄμφω.

n'a plus conscience (ὅταν μὴ παρακολουθῇ), il n'en est pas moins heureux, car même alors il continue à être sage et c'est dans la sagesse que réside le bonheur. Pourtant ne faut-il pas, pour être sage, le sentir et en avoir conscience ? (ἐν τῇ σοφίᾳ δεῖ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ παρεῖναι). Cette objection, répond Plotin, suppose que la sagesse est chose adventice ἐπακτόν ; mais si elle réside dans l'essence (ἐν τῇ οὐσίᾳ), comme l'essence ne périt pas en celui qui dort ou qui n'a pas conscience de soi (ἐν τῷ λεγομένῳ μὴ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ), même alors l'activité de l'essence continue à s'exercer et donc aussi l'activité du sage. *D'ailleurs cette activité ne reste ignorée que d'une partie de lui-même et non de lui tout entier* (λανθάνοι δ'ἂν αὕτη ἡ ἐνέργεια οὐκ αὐτὸν πάντα, ἀλλά τι μέρος αὐτοῦ) ; ainsi quand l'activité végétative agit en nous, le reste de l'homme n'y sent rien.

De ce passage il résulte :

1. que la παρακολούθησις est la conscience qu'on prend d'une impression qui vient du dehors ἐπακτόν (1).

2. qu'en l'absence de la παρακολούθησις, « l'activité de l'essence » se manifeste (donc est consciente) à l'individu d'une autre manière. Par conséquent, lorsque Plotin dit (1. 4. 10) que l'activité de l'esprit nous reste cachée parcequ'elle ne s'exerce pas sur les choses sensibles, il entend

(1) Plotin subit ici l'influence stoïcienne. Suivant Epictète, la παρακολούθησις est une prérogative de l'âme. Tandisque l'animal a seulement la χρῆσις τῶν φαντασιῶν, c'est à dire la faculté de se laisser déterminer par les impressions des sens, l'homme possède la παρακολούθησις τῇ χρήσει τῶν φαντασιῶν, la capacité de saisir par la pensée les impressions des sens et de les dominer consciemment et librement. La caractéristique de l'homme est θεωρία καὶ παρακολούθησις καὶ σύμφωνος διεξαγωγὴ τῇ φύσει (Epict. I. 6. 19) — cf. Bonhöffer Epiktet und die Stoa p. 12 ; id. Die Ethik des Stoikers Epiktet. p. 262.

qu'elle reste « ignorée d'une partie de nous-même, et non de tout nous-même ».

La suite du même passage justifie cette manière de voir. 1. 4. 11 : L'erreur est qu'après avoir accordé que le sage est tout entier tourné vers le dedans, on le cherche dans l'activité extérieure ἐν ταῖς ἔξωθεν ἐνεργείαις (1. 75^{21}). Non, il ne s'occupe pas des choses extérieures (75^{24}). C'est pourquoi il n'y a pas en lui de sensation, pas de παρακολούθησις : *ce qui n'empêche pas qu'il soit présent à lui-même* : αὐτὸς αὐτῷ πάρεστι (1. 4. 12 — 1. 76^{7}), dans une joie sereine. Mais ce qui vit en lui, c'est la partie de lui-même qui ne se quitte jamais et n'interrompt pas la contemplation du Bien : συνὸν ἑαυτῷ... οὐκ ἀπολείψεται τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὅλου θέας (1. 4. 13 — 1. 76^{24}) ; c'est τὸ μὴ συναμφότερον, non pas le corps, ni même les parties inférieures de l'âme dont tout l'effort du sage tend au contraire à se séparer (1. 4. 14), mais ce qui en lui n'entre pas en composition avec la matière.

La παρακολούθησις est donc la conscience propre à une âme qui, unie au corps, reçoit les εἰκονίσματα du νοῦς et de la διάνοια, comme par réflexion dans le miroir de l'organisme, et ne connait les êtres véritables, n'a conscience de les connaître que dans leurs manifestations sensibles, — non comme ils sont, mais comme ils apparaissent (ἐμφαίνεται), réfléchis sur ce fond opaque. S'il y a conflit, c'est entre la pleine clarté du νοῦς et le miroir dépoli de la nature corporelle. Les rayons d'en haut sont mal réfléchis : il y a diminution de lumière (ἀμυδρότερος) parcequ'il y a diffusion dans le sensible et dispersion de l'unité.

Cette conscience n'est donc pas l'étincelle qui dans la nuit de l'âme jaillirait du frottement d'un vouloir aveugle contre une Idée inconsciente ; c'est, si l'on veut, ce qui reste de la splendeur du monde intelligible après son passage à travers l'organisme, une lumière voilée, un reflet...

une forme inférieure de la connaissance, la conscience qu'on prend d'une chose extérieure.

La παρακολούθησις étant seulement la forme que revêt la conscience dans les degrés inférieurs de l'être, il y a une sorte de conscience qui n'est pas παρακολούθησις. V. 8. 11. Bien que la sensation du mal fasse une impression (πληγή) plus forte, la santé nous est mieux connue : « c'est qu'elle est chez elle et ne fait qu'un avec nous (ἑνοῦται) ; la maladie au contraire est une intruse ἀλλότριον, elle n'est pas de la maison ; aussi se fait-elle bien remarquer : elle est différente de nous ἑτερὸν ἡμῶν... ce qui est à nous, ce qui es nous-même, nous ne le *sentons* pas ἀναίσθητοι : c'est alors surtout que nous sommes *compréhensibles* pour nous-mêmes ἐσμέν αὐτοῖς συνετοί, quand nous avons tout ramené à l'unité et nous-mêmes et la science que nous avons de nous τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἓν πεποιηκότες. Sans trop faire fond sur le fait qui sert de point de départ (¹), retenons le principe que nous *sentons* seulement ce qui est différent de nous, et que nous comprenons mieux ce qui fait un avec nous, cf. IV IV. 4. C'est alors qu'on possède le mieux, quand on est ce qu'on possède, quand on ne s'en distingue plus comme d'une chose étrangère, quand on n'en a plus « conscience » μὴ παρακολουθοῦντα. En effet, quand l'âme en a conscience (εἰδώς), elle le possède comme une chose qui lui est étrangère et dont elle se distingue ; quand au contraire elle ignore qu'elle le possède, c'est qu'elle est ce qu'elle possède, ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει, κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει.

L'objet est d'autant mieux connu qu'il est plus intimement uni au sujet, et ne fait qu'un avec lui : nous allons le voir à propos du νοῦς.

(¹) Où nous verrions un cas de subconscience, Plotin voit un acte pur indépendant des sens, qui n'est plus l'acte de l'âme, donc n'est plus enregistré par l'âme, mais un acte du νοῦς.

3 Comment M. Drews peut-il écrire (p. 234) que pour Plotin « l'activité de la pensée en tant que telle est tout à fait inconsciente » ?

Il suffit de lire le livre 3ᵉ de la 5ᵐᵉ Ennéade (le 43ᵐᵉ selon le canon porphyrien) qui traite ex professo de la connaissance intellectuelle pour voir qu'il faut, suivant Plotin, accorder au νοῦς la connaissance de soi-même (κατανόησιν ἑαυτοῦ. V. 3. 1 — II 178 [29] γνῶσιν... ἑαυτοῦ V. 3, 2 — II 180 [6] ; cf. V. 3. 4 — II 182 [15, 16]), le pouvoir de considérer ce qui est à lui et ce qui est en lui (τὰ αὑτοῦ καὶ τὰ ἐν αὑτῷ σκοπεῖσθαι V. 3. 3 — II 181 [5]), et qu'il serait absurde de le lui refuser (παντάπασιν ἄτοπον V. 3. 1 — II. 179 [6]).

La raison en est que le νοῦς est la pensée essentielle οὐσιώδης νόησις ; pour lui, être et penser ne sont qu'une même chose. « Si donc la pensée en lui est l'intelligible même, si l'intelligible, c'est lui-même, il s'en suit qu'il se pense lui-même. (¹) Aussi la vie et l'activité du νοῦς est-elle représentée comme une lumière luisant pour elle-même, τὸ πρῶτον φῶς ἑαυτὸ λάμπον, à la fois illuminante est illuminée, νοητὸν καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, qui voit par elle-même ἑαυτῷ ὁρώμενον, qui n'a besoin, pour voir, de rien d'autre car elle est elle-même ce qu'elle voit : καὶ γὰρ ὃ ὁρᾷ αὐτό ἐστι. (V, 3. 8 — II 189 [7]... cf. ibid. 189 [22] ; V. 3. 9 — II 190 [23] ; V. 3. 10 — II. 191 [16]). Dans toutes les Ennéades, à toutes les époques de l'enseignement de Plotin, c'est la même doctrine : le νοῦς est contemplation vivante θεωρία ζῶσα οὐ θεώρημα, οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ (III. 8. 7).

Le νοῦς est lui-même les choses qu'il pense, leurs formes ne lui étant pas apportées du dehors, car d'où les recevrait-il ? — Il est avec elles et ne fait qu'un avec elles. (VII — V. 4. 2)

(¹) On doit même dire que le νοῦς seul connait véritablement, parcequ'en lui seul se confondent absolument le sujet et l'objet de la connaissance. Cf. Vacherot. Histoire de l'école d'Alexandrie tome I. p. 380.

Le νοῦς connait vraiment, c'est-à-dire, non comme les sens qui reçoivent les impressions d'objets extérieurs, mais parce qu'il possède les essences et ne fait qu'un avec elles. (XXIX. V. 5. 1, 2)

Dans le νοῦς, l'âme perd la mémoire d'elle-même, car elle n'est plus elle-même qu'en puissance, mais le νοῦς qu'elle est devenue en acte, a conscience de soi (XXVI — IV. 4. 1, 2). (1).

Supposer que dans le νοῦς véritable, ce qui pense est différent de ce qui pense qu'il pense, est parfaitement ridicule, ἀλλὰ πάντως γε αυτὸς ἔσται (τῷ) ὅσπερ ἐνόει ὁ νοῶν ὅτι νοεῖ. *Est-il même possible de concevoir un* νοῦς *qui penserait seulement, sans avoir conscience qu'il pense* (νοῦν νοοῦντα μόνον, μὴ παρακολουθοῦντα δὲ ἑαυτῷ ὅτι νοεῖ ? Même nous, si nous étions dans cet état, on nous traiterait d'insensés ; à plus forte raison, le νοῦς véritable qui ne reçoit pas du dehors ce qu'il pense, « mais qui est lui-même ce qu'il pense, nécessairement quand il pense se possède et se voit ; il se voit non comme inintelligent, mais comme intelligent, en sorte que dans sa pensée est impliquée la pensée qu'il pense, deux choses qui n'en font qu'une, ὥστε ἐν τῷ πρώτως νοεῖν ἔχοι ἂν καὶ τὸ νοεῖν ὅτι νοεῖ ὡς ἓν ὄν. » (XXXII—II. 9. 1) Plotin pouvait-il s'exprimer plus clairement ?

S'il est vrai que le second principe ne devient νοῦς qu'après une « réflexion », cependant la puissance qu'il était se détermine, non pas en s'opposant à je ne sais quelle puissance antagoniste, mais en se retournant vers soi-même, c'est à dire, comme on l'a vu (ch. IV), vers l'Un, et en

(1) III. 9. 3. ... Ici par un emploi qui n'est guère rigoureux, Plotin reconnaît au νοῦς même la παρακολούθησις. Ce terme semble signifier ici toute conscience qui nait de la synthèse d'une multiplicité : τὸ δὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ καὶ τὸ νοοῦν αὑτὸ δεύτερον · παρακολουθεῖ γὰρ, ἵνα τῇ ἐνεργείᾳ ταύτῃ συνῇ αὑτῷ (I. $350^{24\cdots}$).

se remplissant de lui dans la mesure du possible. Par là, elle est déterminée et devient le νοῦς possédant en soi son objet, ne faisant qu'un avec lui (cf. V. 1. 4 ; V. 1 7 ; V. 6. 6 ; V. 9. 3 ; VI. 7. 34). Il n'y a pas trace d'une réflexion *dans l'organisme*.

La conscience consistant à « être pour soi », on peut aller plus loin encore, et c'est ce que fait Plotin, en introduisant même dans le premier Principe, assez subrepticement, une sorte de conscience. En effet, l'Un est le Soleil, la lumière lumineuse par elle-même et pour elle-même (V. 5. 7 ; VI. 7. 36), l'unité se mirant en elle-même..., possession de soi (III 9. 3) et non plus prise de possession. Conception qui reste pour nous assez obscure, en raison de sa perfection même, car nous ne concevons guère la simplicité que par appauvrissement, comme la vie dans le mouvement ; mais tout cela à cause de notre indigence d'être changeant, successif et à demi plongé dans la matière.

Ainsi, pour reprendre et mettre au point les affirmations de M. Drews :

1. Le mot παρακολούθησις n'exprime pour Plotin qu'une forme inférieure de la conscience, celle qui existe dans une âme unie à un corps. Il est donc illégitime d'y voir le représentant de toute conscience.

2. Le type parfait de la conscience se trouve dans l'intelligence pure (mieux encore peut être dans l'Un), transparente pour elle-même, et qui se rend un témoignage sans hésitation et sans défaillance. On ne peut donc pas soutenir que, pour Plotin, la conscience en tant que telle est « ein stetiges Bewusstwerden » en continuel devenir.

3. Il est vrai que d'une conscience pareille nous n'avons pas l'expérience ; cette pure lumière intelligible est pour nous la nuit (la ténèbre, σκότος, dira le pseudo-Denys). En ce sens on peut dire qu'elle est inconsciente pour « l'hom-

me extérieur », mais non point pour elle-même, non point pour le νοῦς καθαρός.

4. Il reste enfin une divergence profonde entre la doctrine de Plotin et la philosophie de l'inconscient. Les Ennéades ignorent le panthéisme évolutionniste qui est à la base des théories de M. Drews (1).

(1) IV. 7. 8 – II. 133[13] ; cf. ch. II (ἀρχὴ καὶ τέλος) ; ch. III (sur l'identité de l'Un et sa permanence).

INDEX DES NOMS PROPRES

Les chiffres indiquent les pages. Les chiffres en italique renvoient au texte ; les autres aux notes.

INDEX DES MOTS GRECS

Cet index comprend seulement les mots qui dans le vocabulaire des Ennéades présentent quelque intérêt.